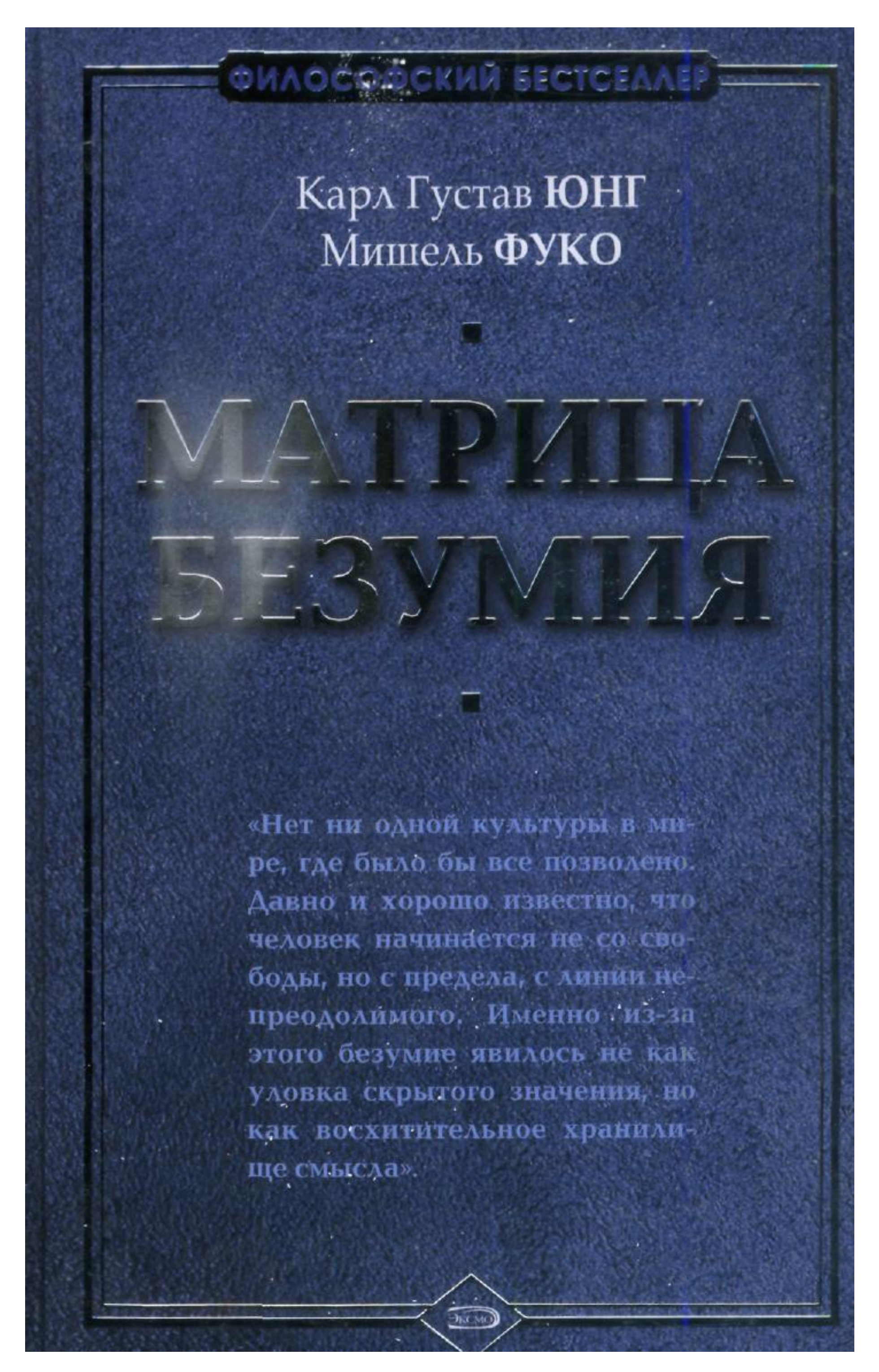


УДК 141.33 ББК 86.42 Ю50

Оформление серии *М. Медведь*

Юнг К.Г., Фуко М.

Ю 50 Матрица безумия / Карл Густав Юнг, Мишель Фуко. — М.; Алгоритм, Эксмо, 2007. — 384 с. — (Философский бестселлер).

ISBN 5-699-19137-2

Отчего в нашу эпоху так возросло количество психических заболева-

ний и нервных расстройств? Отчего массовые психозы охватывают целые народы? Отчего в политике, журналистике, культуре столько явно выраженных ненормальностей, шизофренических отклонений? В чем символизм сумасшествия и есть ли в нем скрытый смысл?

Ответы на эти вопросы пытались найти выдающиеся мыслители XX века Карл Густав Юнг и Мишель Фуко. В данном издании собраны их работы, посвяшенныс причинам и символизму безумия в современном мире, а также истории сумасшествия в западном обществе.

УДК 141.33 ББК 86.42

ISBN 5-699-19137-2

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Отчего в нашу эпоху так возросло количество психических заболеваний и нервных расстройств? Отчего массовые психозы охватывают целые народы? Отчего в политике, журналистике, культуре столько явно выраженных ненормальностей, шизофренических отклонений? В чем символизм сумасшествия и есть ли в нем скрытый смысл?

На эти и многие другие вопросы, связанные с природой патологических психических явлений в современном мире, пытались ответить многие выдающиеся мыслители прошлого века, в их числе К.Г. Юнг и М. Фуко. Они искали корни как массовых, так и личностных психических расстройств, используя аппарат философии, психологии и психиатрии, исследовали данные судебно-медицинских экспертиз.

Несмотря на схожую проблематику работ Юнга и Фуко, их подход к решению поставленных вопросов все же отличался. Карл Густав Юнг большее внимание уделял глубинным процессам мировой цивилизации. Он считал, что забвение или искажение западным обществом основополагающих принципов человеческого существования ведет к искажению заложенных в душе каждого человека «архетипов коллективного бессознательного», т.е.

тех древнейших представлений о мире, которые свойственны всем людям. Расплатой за подобное пренебрежение становится, в том числе, шизофрения, вызванная аффектами, которые неиз-

бежно подстерегают человека в обществе с потерянными моральными ориентирами.

«В то время как в области нормы и неврозов острый аффект проходит сравнительно быстро, а хронический не слишком сильно расстраивает общую ориентацию сознания и дееспособность, шизофренический комплекс оказывается во много раз сильнее. Его фиксированные проявления, автономия и деструктивность овладевают сознанием вплоть до отчуждения и разрушения личности», —- писал Юнг, основываясь на результатах своей многолетней практики в психиатрической клинике.

«Сегодня, как никогда прежде, становится очевидным, — продолжает он, — что опасность, всем нам угрожающая, исходит не от природы, а от человека, она коренится в психологии личности и психологии массы».

В мире, лишенном духовности, люди стремятся к призрачным целям, достижение которых не может дать чувства душевной гармонии, — более того, этот бег за призрачными монстрами разрушает психику. «Мне часто приходилось видеть, как люди становились невротиками, оттого что довольствовались неполными или неправильными ответами на те вопросы, которые ставила им жизнь. Они искали успеха, положения, удачного брака, славы, а оставались несчастными и мучились от неврозов, даже достигнув всего, к чему так стремились. Этим людям не хватает духовности, жизнь их обычно бедна содержанием и лишена смысла», — отмечает Юнг.

Человек стал заложником потребительской цивилизации, которая, предоставляя ему различные блага, комфорт и удовольствия, требует от него взамен его душу: «Опережающий рост качества, связанный с техническим прогрессом, с так называемыми "gadgets"', естественно, производит впечатление, но лишь вначале, позже, по прошествии времени, они уже

выглядят сомнительными, во всяком случае купленными слишком дорогой ценой. Они не дают счастья

Приспособления *(англ.)*

Карл Густав ЮНГ, Мишель ФУКО

или благоденствия, но в большинстве своем создают иллюзорное облегчение...»

В результате происходит то, что Юнг называл «демони-зацией мира». На смену свергнутым светлым божествам приходят черные кумиры и демоны. Один из них — культ сексуальности, отвергающий, по сути, любовь как высшее чувство и обращенный к животным инстинктам человеческой натуры. Это культ привлекателен, но, по словам Юнга, «и этот кумир оказался не менее капризным, придирчивым, жестоким и безнравственным», чем культ технического прогресса и потребления.

Другой демон современности — массовая культура. Она, собственно, и занимается пропагандой того образа жизни, который соответствует понятиям потребительской цивилизации. Юнг сравнивает эпоху массовой культуры с периодом установления господства Римской империи, когда «воплощенная в божественном цезаре власть Рима, сметавшая все на своем пути, лишала отдельных людей и целые народы их права на привычный образ жизни, на духовную независимость». Как тогда, так и сейчас следствием подобного духовного нивелирования являются надежды «на новое пришествие, бесконечное ожидание мессии — спасителя».

Еще один черный кумир нашего времени — «абсурдные политические течения и социальные идеи, отличительным признаком которых является духовная опустошенность». И это вполне закономерно, пишет Юнг, потому что «в эпоху, когда человечество стремится исключительно к расширению жизненного пространства и увеличению — a tout prix* рационального знания, требовать от человека осознания своей единственности и ограниченности по меньшей мере претенциозно. Ограниченность и единственность — синонимы, без них ощущение бесконечности (равно как и

осознание ее) невозможно, остается лишь иллюзорная идентификация с ней, которая приводит к помешательству на больших числах и жажде политического могущества».

Любой ценой *(фр.)*

ФИЛОСОФСКИЙ БЕСТСЕЛЛЕР

Таким образом, «демонизация мира» неизбежно заканчивается для тех, кто поддался ей, душевным недугом, вызванным внедрением «демонических» элементов в психическое сознание. Но не лучше обстоит дело и с тем, кто пытается не попасть под влияние демонов современности, но не может найти надежной опоры для противостояния с ними.

«Тот, кто лишился исторических символов и не способен удовлетвориться "эрзацем", — отмечает Юнг, — оказывается сегодня в тяжелом положении. Перед ним зияет ничто, от которого он в страхе отворачивается. Человеческие объяснения отказываются служить, так как переживания возникают по поводу столь бурных жизненных ситуаций, что к ним не подходят никакие истолкования. Это момент крушения, момент погружения к последним глубинам, как верно заметил Апулей, наподобие самопроизвольного ума. Здесь не до искусного выбора подходящих средств; происходит вынужденный отказ от собственных усилий, природное принуждение. Не морально принаряженное подчинение и смирение по своей воле, а полное, недвусмысленное поражение, сопровождаемое страхом и деморализацией».

Таковы безрадостные выводы Карла Густава Юнга о перспективах жизни человека в современном мире. Альтернативу западной цивилизации философ видел в возвращении к истокам, к временам, когда «коллективное бессознательное» через мифологию определяло жизнь общества. Большие упования Юнг возлагал на культуру Востока, по мнению мыслителя, сохранившую многое из подобных мифологизированных представлений.

* * *

Размышления о причинах безумия стали одной из главных тем и в

творчестве Мишеля Фуко. «Почему западная культура отбросила в сторону своих рубежей то, в чем она вполне могла узнать самое себя, то, в чем она себя действительно узнавала?» — вопрошал он. Фуко приходил к выводу, сходному с выводами Фрейда о том, что безумие — это

расплата за прогресс, устанавливающий определенные рамки для подсознательных процессов человеческой психики. В итоге в ней появляются отклонения, которые символично отражают состояние современного общества.

«Нет ни одной культуры в мире, где было бы все позволено, — пишет Фуко. — Давно и хорошо известно, что человек начинается не со свободы, но с предела, с линии непреодолимого. Именно из-за этого безумие явилось не как уловка скрытого значения, но как восхитительное хранилище смысла».

Получается, что чем дальше развивается цивилизация, тем больше безумных она порождает. Естественно, следствием этого является ее дегенерация, и Фуко в своих работах приводит многочисленные свидетельства нарастающего безумия современного мира, говорит о том, что не случайно растет число преступлений, совершенных ненормальными, и параллельно ускоренными темпами развивается судебная психиатрия, ставшая чуть ли не одной из главных наук в паши времена. Фуко относится к этому как к трагическому, по закономерному исходу, он отмечает, что «сознание является видимым, потому что оно может перемежаться, исчезать, отклоняться от своего течения, быть парализованным; общества живут, так как в них одни — чахнущие больные, а другие — здоровы; раса есть живое, но дегенерирующее существо, как, впрочем, и цивилизации, ибо можно было констатировать, сколько раз они умирали».

Философ старается выделить основные типы су/часшест-вия, показывает, как они воспринимались и преломлялись в общественном сознании и науке. Его экскурс в историю безумия потрясает жуткими

сценами преступлений, совершенных ненормальными, но Фуко справедливо замечает, что в былые времена эти страшные злодеяния вызывали в обществе ощущение чего-то запредельного, не виданного по своей жестокости, а ныне подобные сцены становятся чуть ли не обычным сюжетом хроники новостей, фильмов и т.д.

Следуя логике Фрейда, которую, как уже сказано, в целом Фуко принимал, он утверждал, что огромную роль в

развитии сумасшествия играют сексуальные факторы. Он призывал к снятию всяческих ограничений в этой области и был одним из апологетов «сексуальной революции» на Западе. Мишель Фуко вел довольно свободный образ жизни, увлекался гомосексуализмом и садомазохизмом. В итоге он стал жертвой «монстра сексуальности», как определил это явление Юнг, и умер от СПИДа в 1984 году, став, пожалуй, первым из знаменитостей, погибших от этой болезни.

* * *

В данном издании представлены работы Юнга и Фуко, так или иначе связанные с проблемами безумия, а также отрывки из их трудов, имеющие отношение к этой теме.

ЧАСТЬ I Карл Густав Юнг

АФФЕКТ ЦИВИЛИЗАЦИИ

использованы материалы сайтов varvar.ru, lib.ru

ВОСПОМИНАНИЯ, СНОВИДЕНИЯ, РАЗМЫШЛЕНИЯ

(отрывки)

Перевел В. Поликарпов

Человек не в состоянии сравнить себя ни с одним существом, он не обезьяна, не корова и не дерево. Я — человек. Но что это означает — быть человеком? Я отдельная часть безграничного Божества, но при этом я не могу сопоставить себя ни с животным, ни с растением, ни с камнем. Лишь

мифологические герои обладают большими возможностями, нежели человек. Но как же человеку составить о себе мнение?

Каждому из нас, предположительно, свойствен некий психический процесс, который нами не контролируется, а лишь частично направляется. Потому мы не в состоянии вынести окончательного суждения о себе или о своей жизни. Если бы мы могли — это означало бы, что мы знаем,

но такое утверждение — не более чем претензия на знание. В глубине души мы никогда не знаем, что же на самом деле произошло. История жизни начинается для нас в случайном месте — с некой определенной точки, которую мы запомнили, и уже с этого момента наша жизнь становится чрезвычайно сложной. Мы вообще не знаем, чем она станет. Поэтому у истории нет начала, а о конце ее можно лишь высказывать смутные предположения.

Человеческая жизнь — опыт, не внушающий доверия; только взятый во множестве, он способен произвести впечатление. Жизнь одного человека так быстротечна, так недостаточна, что даже существование и развитие чего-либо является в буквальном смысле чудом. Я осознал это давно, еще будучи студентом-медиком, и до сих пор удивляюсь, что не был уничтожен еще до появления на свет.

Жизнь всегда казалась мне похожей на растение, которое питается от своего собственного корневища. В действительности же она невидима, спрятана в корневище. Та часть, что появляется над землей, живет только одно лето и потом увядает. Ее можно назвать мимолетным видением. Когда думаешь о концах и началах, не можешь отделаться от ощущения всеобщей ничтожности. Тем не менее меня никогда не покидало чувство, что нечто живет и продолжается под поверхностью вечного потока. То, что мы видим, лишь крона, и после того как она исчезнет, корневище останется.

* * *

...Чем больше я читал и чем ближе знакомился с городской жизнью,

тем сильнее чувствовал, что та реальность, которую я пытаюсь постичь, подразумевает совсем иной порядок вещей, нежели тот маленький мир, в котором я вырос, с его реками и лесами, людьми и животными, с маленькой деревней, что купалась в солнечных лучах, с ветрами и облаками, с темными ночами, когда происходят странные вещи. Это была не просто точка на карте, а «Божий мир», полный тайного смысла. Но люди ничего о нем не знали, и

даже животные почему-то утратили этот смысл. Я отыскивал это неведение в печальном, потерянном взгляде коров, в безнадежных глазах лошадей, в преданности собак, которые так отчаянно цеплялись за место возле человека, даже в поведении самоуверенно гуляющих котов, которые жили в амбарах и там же охотились.

Люди, думалось мне, походили на животных и, казалось, так же не осознавали себя. Они смотрели на землю и на деревья лишь затем, чтобы увидеть, можно ли это использовать и для чего. Как и животные, они сбивались в стадо, спаривались и боролись между собой, жили в этом Божьем мире и не видели его, не осознавая, что он един и вечен, что все в нем уже родилось и все уже умерло.

Я любил всех теплокровных животных, потому что они похожи на людей и разделяют наше незнание. Я любил их за то, что у них была душа, и, мне казалось, они все понимали. Им, как и нам, считал я, доступны печаль и радость, ненависть и любовь, голод и жажда, страх и вера, просто они не умеют говорить, не могут осознавать и неспособны к наукам. И хотя меня, как и других, восхищали успехи в развитии наук, я видел, что знание усиливает отчуждение человека от Божьего мира, способствует вырождению, тому, чего в животном мире нет и быть не может. К животным я испытывал любовь и доверие, в них было некое постоянство, которого я не находил в людях.

Насекомых я считал «ненастоящими» животными, а позвоночные для меня являлись лишь какой-то промехсуточной стадией на пути к насекомым. Создания, относившиеся к этой категории, предназначались для наблюдения и коллекционирования, они были интересны в своем роде, но не имели человеческих свойств, а были всего-навсего проявлением безличной жизни и стояли ближе к растениям, нежели к человеческим существам.

Растения находились у самого основания Божьего мира — вы словно заглядывали через плечо Создателя, когда Он, думая, что Его никто не видит, мастерил игрушки и украшения. Тогда как человек и «настоящие» животные, бу-

дучи независимыми частицами Божества, могли жить, где хотят, — растения (хорошо это или плохо) были привязаны к месту. Они выражали не только красоту, но и идею Бога, не имели своих целей и не отклонялись от заданных. Особенно таинственными, полными непостижимого смысла казались мне деревья, поэтому лес был тем местом, где я сильнее всего ощущал страх и трепет Божьего мира, его глубокое значение и благо всего, в нем происходящего.

Это ощущение усилилось после того, как я увидел готический собор. Но там безграничность космоса и хаоса, весь смысл и вся непостижимость сущего, все безличное и механическое было воплощено в камне, одухотворенном и исполненном тайны.

* * *

...Прочитав краткое введение в историю философии, я получил некоторое представление обо всем, что уже было передумано разными философами до меня. Мне было приятно узнать, что во многих интуитивных ощущениях я имел исторических предшественников. Ближе других оказались мне греки, особенно Пифагор, Гераклит, Эмпедокл и Платон (хотя его «Диалоги» показались чересчур растянутыми). Они были столь же прекрасны

и академичны, как те запомнившиеся мне фигуры в античной галерее, но и столь же далеки. Впервые я почувствовал дыхание жизни у Мейсте-ра Экхарта, но так и не понял его. Я остался равнодушен к средневековой схоластике, и аристотелевский интеллектуализм святого Фомы показался мне безжизненным, как пустыня. «Все они, — рассуждал я, — хотят воспроизвести нечто при помощи логических кунштюков — нечто такое, чего изначально в них самих нет, чего они не чувствуют и о чем в действительности не имеют ни малейшего представления. Они хотят умозрительно доказать себе существование веры, тогда как на самом деле она может явиться лишь через опыт». Они походили на людей, которые понаслышке знали, что слоны существуют, но сами никогда не видели ни

одного, пытаясь с помощью умозаключении доказать, что согласно логике такие животные должны существовать, как оно и есть на самом деле. По понятным причинам скептицизм XVIII века не был мне близок. Гегель напугал меня своим языком, вымученным и претенциозным. Я не испытывал к нему никакого доверия, он показался мне человеком, который заключен в тюрьму из собственных слов и который с важным видом прохаживается по камере.

Главной удачей моих исследований стал Шопенгауэр. Он был первым, кто рассказал мне о настоящих страданиях мира, о путанице мыслей, страстях и зле — обо всем том, чего другие почти не замечали, пытаясь представить мир либо как всеобщую гармонию, либо как нечто само собой разумеющееся. Наконец я нашел философа, у которого хватило смелости увидеть, что не все было к лучшему в самих основаниях мира. Он не рассуждал о совершенном благе, о мудром провидении, о космической гармонии, он прямо сказал, что все беды человеческой истории и жестокость природы происходят от слепоты творящей мир Воли. И я видел подтверждение этому еще в детстве — больных и умирающих рыб,

чесоточных лис, замерзших и погибших от голода птиц, т.е. те жестокие трагедии, которые скрываются под цветущим покровом луга: земляных червей, заеденных муравьями, насекомых, разрывающих друг друга на куски, и т.д. Мой опыт наблюдения над людьми тоже научил меня чему угодно, только не вере в изначально присущие человеку доброту и нравственность. Я достаточно хорошо узнал себя и видел, что я лишь в какой-то степени, условно говоря, отличаюсь от животных.

Мрачную шопенгауэровскую картину мира я принимал, но с предлагаемым им решением проблемы не мог согласиться. Я был убежден, что под Волей философ в действительности имеет в виду Бога, Создателя, и утверждает, будто Бог слеп. По опыту мне было известно, что Бог не обижался на подобное богохульство, а напротив, мог даже поощрять его, как поощряет Он не только светлые, но и дурные, темные стороны человеческой натуры, поэтому суро-

вый приговор Шопенгауэра я принял спокойно. Но крайне разочаровала меня его мысль о том, что интеллекту достаточно превратить слепую Волю в некий образ, чтобы заставить ее повернуть вспять. Возможно ли это, если она слепа? Почему она должна непременно повернуть вспять? И что такое интеллект? Он — функция человеческого духа, не все зеркало, а лишь его осколок, который ребенок подставляет солнцу в надежде ослепить его. Для меня было загадкой, почему Шопенгауэр довольствовался такой слабой идеей, это выглядело абсолютно неправдоподобным.

Я детально занялся Шопенгауэром и остановился на его полемике с Кантом, обратившись к работам последнего, и в первую очередь к его «Критике чистого разума». Это стоило мне значительного серьезного напряжения, но в конце концов мои усилия оказались не напрасными, потому что я открыл, как мне казалось, фундаментальный просчет в системе

Шопенгауэра. Он совершил смертный грех, переводя в некий реальный план категорию метафизическую, чистый ноумен, «вещь в себе». Я понял это благодаря кантовской теории познания, которая просветила меня гораздо более, нежели «пессимистическое» мироощущение Шопенгауэра.

...О Ницше тогда говорили всюду, причем большинство воспринимало его враждебно, особенно «компетентные» студенты-фил о софы. Из этого я заключил, что он вызывает неприязнь в академических философских кругах. Высшим авторитетом там считался, разумеется, Якоб Буркхардт, чьи критические замечания о Ницше передавались из уст в уста. Более того, в университете были люди, лично знававшие Ницше, которые могли порассказать о нем много нелестного. В большинстве своем они Ницше не читали, а говорили в основном о его слабостях и чудачествах: о его желании изображать «денди», о его манере играть на фортепиано, о его стилистических несуразностях — о всех тех странностях, которые вызывали такое раздражение у доб-

ропорядочных жителей Базеля. Это, конечно, не могло заставить меня отказаться от чтения Ницше, скорее наоборот, было лишь толчком, подогревая интерес к нему и порождая тайный страх, что я, быть может, похож на него, хотя бы в том, что касалось моей «тайны» и отверженности. Может быть, — кто знает? — у него были тайные мысли, чувства и прозрения, которые он так неосторожно открыл людям. А те не поняли его. Очевидно, он был исключением из правил или по крайней мере считался таковым, являясь своего рода lusus naturae*, чем я не желал быть ни при каких обстоятельствах. Я боялся, что и обо мне скажут, как о Ницше, «это тот самый...» Конечно, si parva componere magnis licet" — он уже профессор, написал массу книг и достиг недосягаемых высот. Он родился в великой стране — Германии, в то время как я был только швейцарцем и сыном деревенского священника. Он изъяснялся на изысканном Hochdeutsch, знал латынь и греческий, а может быть, и французский, итальянский и испанский, тогда как единственный язык, на котором с уверенностью говорил я, был

Waggis-Baseldeutsch. Он, обладая всем этим великолепием, мог себе позволить быть эксцентричным. Но я не мог себе позволить узнать в его странностях себя.

Опасения подобного рода не остановили меня. Мучимый непреодолимым любопытством, и я, наконец, решился. «Несвоевременные мысли» были первой книгой, попавшей мне в руки. Увлекшись, я вскоре прочел «Так говорил Заратус-тра». Как и гётевский «Фауст», эта книга стала настоящим событием в моей жизни... В Заратустре, несомненно, было что-то болезненное. Ницше говорил наивно и неосторожно о том, о чем говорить не должно, говорил так, будто это было вполне обычной вещью... Ницше, как мне казалось, двигала детская надежда найти людей, способных разделить его эк-стазы и принять его «переоценку ценностей». Но он нашел только образованных филистеров и оказался в трагикоми-

Игра **природы** *(лат.)*

Если позволено сравнить великое с малым *(лат.)*

ческом одиночестве, как всякий, кто сам себя не понимает и кто свое сокровенное обнаруживает перед темной, убогой толпой. Отсюда его напыщенный, восторженный язык, нагромождение метафор и сравнений — словом, все, чем он тщетно стремился привлечь внимание мира, сделаться внятным для него. И он упал — сорвался, как тот акробат, который пытался выпрыгнуть из себя. Он не ориентировался в этом мире — «dans ce meilleur des mondes possibles»* — и был похож на одержимого, к которому окружающие относятся предупредительно, но с опаской. Среди моих друзей и знакомых нашлись двое, кто открыто объявил себя последователями Ницше, — оба были гомосексуалистами. Один из них позже покончил с собой, второй постепенно опустился, считая себя непризнанным гением. Все остальные попросту не заметили «Заратустры», будучи в принципе далекими

от подобных вещей.

Как «Фауст» в свое время приоткрыл для меня некую дверь, так «Заратустра» ее захлопнул, причем основательно и на долгое время. Я очутился в шкуре старого крестьянина, который, обнаружив, что две его коровы удавились в одном хомуте, на вопрос маленького сына, как это случилось, ответил: <;Да что уж об этом говорить». Я понимал, что, рассуждая о никому неизвестных вещах, ничего не добьешься. Простодушный человек не замечает, какое оскорбление он наносит людям, говоря с ними о том, чего они не знают. Подобное пренебрежение прощают лишь писателям, поэтам или журналистам. Новые идеи, или даже старые, но в каком-то необычном ракурсе, по моему мнению, можно было излагать только на основе фактов: факты долговечны, от них не уйдешь, рано или поздно кто-нибудь обратит на них внимание и вынужден будет их признать. Я же, за неимением лучшего, лишь рассуждал, вместо того чтобы приводить факты. Теперь я понял, что именно этого мне и недостает. Ничего, что можно было бы «взять в руки», я не имел, более чем когда-либо нуждаясь в чистой эмпирии. Я отнес это к

Лучшем из возможных миров *(фр.)*

недостаткам философов — их многословие, превышающее опыт, их умолчание там, где опыт необходим. Я представлялся себе человеком, который, оказавшись неведомо как в алмазной долине, не может убедить в этом никого, даже самого себя, поскольку камни, что он захватил с собой, при ближайшем рассмотрении оказались горстью песка.

* * *

...Я очень долго работал, прежде чем смог набрать необходимый багаж. В работе с интеллектуально развитыми и образованными пациентами психиатру мало одних профессиональных знаний. Кроме всякого рода теоретических положений он должен выяснить, чем на самом деле руко-

водствуется пациент, иначе преодолеть его внутреннее сопротивление невозможно.

В конце концов, главное не в том, подтвердилась ли та или иная теория, а в том, что представляет собой больной, каков его внутренний мир. Последнее не поддается пониманию без знания привычной для него среды со всеми ее установлениями и предрассудками. Одной лишь медицинской подготовки недостаточно еще и потому, что пространство человеческого сознания безгранично и вмещает оно гораздо больше, нежели кабинет психиатра.

Человеческая душа, безусловно, более сложна и менее доступна для исследования, нежели человеческое те,ч>. Она, скажем так, начинает существовать в тот момент, когда мы начинаем осознавать ее. Поэтому здесь сталкиваешься с проблемой не только индивидуального, но и общечеловеческого порядка, и психиатру приходится иметь дело со всем многообразием мира. Сегодня, как никогда прежде, становится очевидным, что опасность, всем нам угрожающая, исходит не от природы, а от человека, она коренится в психологии личности и психологии массы. Психическое расстройство представляет собой грозную опасность. От того, правильно или нет функционирует наше сознание, зависит все. Если определенные люди сегодня потеряют голову, завтра будет

взорвана водородная бомба!.. Мне часто приходилось видеть, как люди становились невротиками, оттого что довольствовались неполными или неправильными ответами на те вопросы, которые ставила им жизнь. Они искали успеха, положения, удачного брака, славы, а оставались несчастными и мучились от неврозов, даже достигнув всего, к чему так стремились. Этим людям не хватает духовности, жизнь их обычно бедна содержанием и лишена смысла. Как только они находят путь к духовному развитию и самовыражению, невроз, как правило, исчезает. Поэтому я всегда придавал

столько значения самой идее развития личности.

...Среди так называемых невротиков есть много людей, которые, если бы родились раньше, не были бы невротиками, то есть не ощущали бы внутреннюю раздвоенность. Живи они тогда, когда человек был связан с природой и миром своих предков посредством мифа, когда природа являлась для него источником духовного опыта, а не только окружающей средой, у этих людей не было бы внутренних разладов. Я говорю о тех, для кого утрата мифа явилась тяжелым испытанием и кто не может обрести свой путь в этом мире, довольствуясь естественнонаучными представлениями о нем, причудливыми словесными спекуляциями, не имеющими ничего общего с мудростью.

Наши страдающие от внутренних разладов современники — только лишь «ситуативные невротики», их болезненное состояние исчезает, как только исчезает пропасть между эго и бессознательным. Кто сам ощутил внутреннюю раздвоенность и побывал в подобном положении, сможет лучше понять бессознательные процессы психики и будет застрахован от опасности преувеличивать размеры невроза, чем часто грешат психологи. Кто на собственном опыте не испытал нуменозное действие архетипов, вряд ли сможет избежать путаницы, когда столкнется с этим на практике. И переоценки, и недооценки этого приведут к одному: его критерии будут иметь исключительно рациональный, а не эмпирический характер. Именно отсюда берут начало губительные заблуждения (и этим страдают не толь-

ко врачи), первое из них — предпочтение рационального пути остальным. За такого рода попытками прячется тайная цель — по возможности отгородиться от собственного подсознания, от архетипических состояний, от реального психологического опыта и заменить его с виду надежной, но искусственной и ограниченной, двухмерной идеологической действительностью, где настоящая жизнь со всеми ее сложностями заслонена

так называемыми «отчетливыми понятиями» — идеологемами. Таким образом, значение приобретает не реальный опыт, а пустые имена, которые замещают его. Это ни к чему не обязывает и весьма удобно, поскольку защищает нас от испытания опытом и осознания последнего. Но ведь дух обитает не в концепциях, а в поступках и реальных вещах. Слова никого не согревают, тем не менее эту бесплодную процедуру повторяют бесконечно.

Подводя итог, скажу, что самыми трудными, как и самыми неблагодарными для меня пациентами (за исключением «патологических фантазеров»), являются так называемые интеллектуалы. У них, как правило, правая рука не знает, ч го делает левая. Они исповедуют своего рода psychologic a compartiments*, не позволяя себе ни единого чувства, не контролируемого интеллектом, то есть пытаются все уладить и причесать, но в результате больше, чем остальные, подвержены разнообразным неврозам.

* * *

С работами Брейера и Фрейда я познакомился уже в самом начале моей психиатрической деятельности, и наряду с работами Пьера Жане они оказались для меня чрезвычайно полезными... «Толкование сновидений» Фрейда я прочел еще в 1900 году. Тогда я отложил книгу в сторону, поскольку не понял ее. Мне было 25 лет, и мне еще не хватало опыта, чтобы оценить значение теории Фрейда. Это случилось позже. В 1903 году я снова взялся за «Толкование сновиде-

Психологию «в футляре» *(фр.)*

ний» и осознал, насколько идеи Фрейда близки моим собственным. Главным образом меня заинтересовал так называемый «механизм вытеснения», заимствованный Фрейдом из психологии неврозов и используемый им в толковании сновидений. Всю важность его я оценил сразу. Ведь в своих ассоциативных тестах я часто встречался с реакциями подобного рода: пациент не мог найти ответ на то или иное стимулирующее

слово или медлил более обычного. Затем было установлено, что такие аномалии имеют место всякий раз, когда стимулирующие слова затрагивают некие болезненные или конфликтные психические зоны. Пациенты, как правило, не осознавали этого и на мой вопрос о причине затруднений обычно давали весьма странные, а то и неестественные ответы. Из «Толкования сновидений» я выяснил, что здесь срабатывает механизм вытеснения и что наблюдаемые мной явления вполне согласуются с теорией Фрейда. Таким образом, я как бы подкреплял фрейдовскую аргументацию.

Иначе было с тем, что же именно «вытеснялось», здесь я не соглашался с Фрейдом. Он видел причины вытеснения только в сексуальных травмах. Однако в моей практике я нередко наблюдал неврозы, в которых вопросы секса играли далеко не главную роль, а на передний план выдвигались совсем другие факторы: трудности социальной адаптации, угнетенность из-за трагических обстоятельств, понятия престижа и т.д. Впоследствии я не раз приводил Фрейду в пример подобные случаи, но он предпочитал не замечать никаких иных причин, кроме сексуальных. Я же был в корне не согласен с этим...

Более всего меня настораживало отношение Фрейда к духовным проблемам. Там, где находила свое выражение духовность — будь то человек или произведение искусства, — Фрейд видел подавленную сексуальность. А для того, что нельзя было объяснить собственно сексуальностью, он придумал термин «психосексуальность». Я пытался возражать ему, что если эту гипотезу довести до логического конца, то вся человеческая культура окажется не более чем фарсом, патологическим результатом подавленной сек-

суальности. «Да, — соглашался он, — именно так, это какое-то роковое проклятие, против которого мы бессильны».

.. .Несомненно, Фрейд необычайно близко к сердцу принимал все, что

касалось его сексуальной теории. Когда речь заходила о ней, тон его, обычно довольно скептический, становился вдруг нервным и жестким, а на лице появлялось странное, взволнованное выражение. Я поначалу не мог понять, в чем же причина этого. Но у меня возникло предположение, что сексуальность для него была своего рода numinosum*. Это впечатление подтвердилось позже при нашей встрече в Вене спустя три года (в 1910 году).

Я до сих пор помню, как Фрейд сказал мне: «Мой дорогой Юнг, обещайте мне, что вы никогда не откажетесь от сексуальной теории. Это превыше всего. Понимаете, мы должны сделать из нее догму, неприступный бастион». Он произнес это со страстью, тоном отца, наставляющего сына: «Мой дорогой сын, ты должен пообещать мне, что будешь каждое воскресенье ходить в церковь».

Скрывая удивление, я спросил его: «Бастион — против кого?» — «Против потока черной грязи, — на мгновение Фрейд запнулся и добавил, — оккультизма». Я был не на шутку встревожен — эти слова «бастион» и «догма», ведь догма — неоспоримое знание, такое, которое устанавливается раз и навсегда и не допускает сомнений. Но о какой науке тогда может идти речь, ведь это не более чем личный диктат.

И тогда мне стало понятно, что наша дружба обречена; я знал, что никогда не смогу примириться с подобными вещами. К «оккультизму» Фрейд, по-видимому, относил абсолютно все, что философия, религия и возникшая уже в наши дни парапсихология знали о человеческой душе. Для меня же и сексуальная теория была таким же «оккультизмом», то есть не более чем недоказанной гипотезой, как всякое умозрительное построение. Научная истина, в моем понимании, — это тоже гипотеза, которая соответствует се-

Божественное *(лат.)*

годняшнему дню и которая не может остаться неизменной на все времена.

Многое еще не было доступно моему пониманию, но я отметил у Фрейда нечто похожее на вмешательство неких подсознательных религиозных факторов. По-видимому, он пытался защититься от этой подсознательной угрозы и вербовал меня в помощники...

На место утраченного им грозного Бога он поставил другой кумир — сексуальность. И этот кумир оказался не менее капризным, придирчивым, жестоким и безнравственным. Так же как необычайную духовную силу в страхе наделяют атрибутами «божественного» или «демонического», так и «сексуальное либидо» стало играть роль deus absconditus, некоего тайного бога. Такая «замена» дала Фрейду очевидное преимущество: он получил возможность рассматривать новый нуминозный принцип как научно безупречный и свободный от груза религиозной традиции. Но в основе-то все равно лежала нуминозность — общее психологическое свойство двух противоположных и несводимых рационально полюсов — Яхве и сексуальности. Переменилось только название, а с ним, соответственно, и точка зрения: теперь утраченного Бога следовало искать внизу, а не наверху.

Но если некая сила все же существует, то есть ли разница в том, как ее называть? Если бы психологии не существовало вовсе, а были лишь конкретные вещи, ничего не стоило бы разрушить одну из них и заменить другой. Но в реальности, то есть в психологическом опыте, остаются все те же настойчивость, робость и принуждение — ничто бесследно не исчезает. Никуда не денутся и вечные проблемы: как преодолеть страх или избавиться от совести, чувства долга, принуждения или подсознательных желаний. И раз мы не в состоянии их решить, опираясь на нечто светлое и идеальное, не следует ли обратиться к силам темным, биологическим?

Эта мысль пришла ко мне неожиданно. Но ее смысл и значение я понял гораздо позже, когда анализировал в своей памяти характер Фрейда. У него была одна отличительная

черта, которая более всего меня занимала: в нем ощущалась какая-то горечь. Она поразила меня еще в первый мой приезд в Вену.

И я не находил этому объяснения, пока не увидел здесь связь с его представлением о сексуальности. Хотя для Фрейда сексуальность, безусловно, означала своего рода numinosum, тем не менее и в терминологии, и в самой теории он, казалось, описывал ее исключительно как биологическую функцию. И только волнение, с которым он говорил о сексуальности, показывало, насколько глубоко это его затрагивало. Суть его теории состояла в том — как мне, во всяком случае, казалось, — что сексуальность содержит в себе духовную силу или имеет тот же смысл. Но слишком конкретная терминология оказалась слишком ограниченной для этой идеи. Мне подумалось, что Фрейд на самом деле двигался в направлении, прямо противоположном собственной цели, действуя, таким образом, против самого себя, — а нет ничего горше, нежели сознание, что ты сам свой злейший враг. По его же словам, Фрейд постоянно испытывал ощущение, что на него вот-вот обрушится некий «поток черной грязи», — на него, который более, чем кто-либо, погружался в самые темные его глубины.

Фрейд никогда не задавался вопросом, почему ему постоянно хочется говорить именно о сексе, почему в мыслях он все время возвращается к одному и тому же предмету. Он так и не понял, что подобная однообразность толкования означает бегство от самого себя или, может быть, от иной, возможно, мистической, стороны своего «я». Не признавая ее существования, он не мог достичь душевного равновесия. Его слепота во всем, что касалось парадоксов бессознательного и возможностей двойного толкования его содержимого, не позволяла ему осознать, что все содержимое бессознательного имеет свой верх и низ, свою внешнюю и внутреннюю стороны. И если мы говорим о внешней его стороне — а именно это делал Фрейд, — мы имеем в виду лишь половину проблемы, что вызывает нормальное в такой ситуации

бессознательное противодействие.

С этой фрейдовской односторонностью ничего нельзя было поделать. Возможно, его мог бы «просветить» какой-нибудь внутренний опыт, как мне думается, и тогда его разум счел бы любой подобный опыт проявлением исключительно «сексуальности» или, на худой конец, «психосексуальности». В каком-то смысле он потерпел поражение. Фрейд представляется мне фигурой трагической. Он, вне всякого сомнения, был великим человеком, и еще — трогательно беззащитным.

* * *

После встречи с Фрейдом в Вене я начал понимать концепцию власти Альфреда Адлера, которую и прежде считал заслуживающей внимания. Адлер, как всякий «сын», перенял от своего «отца» не то, что тот *говорил,* а то, что тот *делал.* Теперь же я открыл для себя проблему любви — эроса и проблему власти — власти как свинцового груза, камня на душе. Сам Фрейд, в чем он признался мне, никогда не читал Ницше. Теперь же я увидел фрейдовскую психологию в культурно-исторической последовательности как некую компенсацию ницшеанского обожествления власти. Проблема явно заключалась не в противостоянии Фрейда и Адлера, а в противостоянии Фрейда и Ницше. Поэтому я полагаю, что это не просто «семейная ссора» психопатологов. Мое мнение таково, что эрос и влечение к власти — все равно что двойня, сыновья *одного* отца, производное от одной духовной силы, которая, как положительные и отрицательные электрические заряды, проявляет себя в противоположных ипостасях: одна, эрос, — как некий patiens, другая, жажда власти, — как agens, и наоборот. Эросу так же необходима власть, как власти — эрос, одна страсть влечет за собой другую. Человек находится во власти своих страстей, но вместе с тем он пытается овладеть собой. Фрейд рассматривает человека как игрушку, которой

управляют ее собственные страсти и желания, Адлер же показывает, как человек использует свою страсть для того, чтобы подчинить себе дру-

26

гих. Беспомощность перед неумолимым роком вынудила Ницше выдумать для себя «сверхчеловека», Фрейд же, как я понимаю, настолько подчинил себя Эросу, что считал его жге perennius*, сделал из него догму, подобно религиозному нумену. Не секрет, что «Заратустра» выдает себя за Евангелие, и Фрейд на свой лад пытался превзойти церковь и канонизировать свое учение. Он, конечно, старался избежать огласки, но подозревал во мне намерение сделаться его пророком. Его попытка была трагичной, и он сам ее обесценивал. Так всегда происходит с нуменом, и это справедливо, ибо то, что в одном случае представляется верным, в другом оказывается ложным, то, что мы мыслим как свою защиту, таит в себе вместе с тем и угрозу. Нуминозный опыт и возвышает и унижает одновременно.

Если бы Фрейду хоть раз пришло в голову представить себе, что сексуальность несет в себе numinosum, что сна — и Бог и дьявол в одном лице, что с точки зрения психологии это не вызывает сомнения, он не смог бы ограничиться узкими рамками биологической концепции. И Ницше, может быть, не воспарил бы в своих спекуляциях и не утратил бы почвы под ногами, держись он более твердо основных условий человеческого существования.

Всякий нуминозный опыт таит в себе угрозу для человеческой психики, он как бы раскачивает ее так, что в любую минуту эта тонкая нить может оборваться, и человек потеряет спасительное равновесие. Для одних этот опыт означает безусловное «да», для других — безусловное «нет». С Востока к нам пришло понятие нирваны. Я никогда не забываю об этом. Но маятник нашего сознания совершает свои колебания между смыслом и бессмыслицей, а не между справедливостью и несправедливостью. Опасность нуминозных состояний таится в соблазне экстремальности, в том, что маленькую правду принимают за *истину,* а мелкую ошибку расценивают

как фатальную. Tout passe", что было исти-

ti Прочнее бронзы *(лат.)* Всё проходит *(фр.)*

ной вчера, сегодня может показаться заблуждением, но то, что считалось ошибочным позавчера, явится откровением завтра. Именно это является одной из тех психологических закономерностей, о которых в действительности мы еще очень мало знаем. Мы по-прежнему далеки от понимания того, что *нечто* не существует до тех пор, пока какое-нибудь бесконечно малое и, увы, столь краткое и преходящее сознание не отметит его как *что-то.* Беседуя с Фрейдом, я узнал о его страхе: он боялся, что нуминозное «сияние» его теории может померкнуть, если его захлестнет некий «поток черной грязи». Таким образом, возникла совершенно мифологическая ситуация: *борьба между светом и тьмой.* Это объясняет нуминозные комплексы Фрейда и то, почему в момент опасности он обращался к чисто религиозным средствам защиты — к догме...

К величайшим достижениям Фрейда я отношу то, что он... беспощадно *указал* миру на всю гниль современного сознания, что, конечно же, не принесло ему популярности. Впрочем, он к этому был готов. Открывая некие подступы к бессознательному, Фрейд тем самым дал нашей цивилизации новый толчок. Называя сновидения наиболее важным источником информации о бессознательных процессах, он вернул людям и науке инструмент, утерянный, казалось, безвозвратно. Он опытным путем продемонстрировал реальность бессознательной части души, существовавшей до этого лишь как философский постулат главным образом у К.Г. Каруса и Э. фон Гартмана. В заключение хочу отметить, что современная культура с ее бесконечной рефлексией еще не готова к восприятию идеи бессознательного и всего, что из нее следует, хотя уже почти полвека живет с нею бок о бок. Тот универсальный и

основополагающий факт, что психика по сути двуполярна, еще ждет своего признания.

* * *

...С 1918 и по 1926 год я серьезно интересовался гностиками, которые тоже соприкоснулись с миром бессозна-

28

тельного, обращаясь к его сути, явно проистекавшей из природы инстинктов. Каким образом им удалось прийти к этому, сказать сложно, сохранившиеся свидетельства крайне скупы, к тому же исходят большей частью из противоположного лагеря — от отцов церкви. Сомневаюсь, чтобы у гностиков могли сложиться какие-либо психологические концепции. В своих установках они были слишком далеки от меня, чтобы можно было обнаружить какую-либо мою связь с ними. Традиция, идущая от гностиков, казалась мне прерванной, мне долгое время не удавалось навести хоть какой-нибудь мостик, соединяющий гностиков или неоплатоников с современностью. Лишь приступив к изучению алхимии, я обнаружил, что она исторически связана с гностицизмом, что именно благодаря ей возникла определенная преемственность между прошлым и настоящим. Уходящая корнями в натурфилософию средневековая алхимия и послужила тем мостом, который, с одной стороны, был обращен в прошлое — к гностикам, с другой же — в будущее, к современной психологии бессознательного. Основоположником последней являлся Фрейд, который обратился к классическим мотивам гностиков: сексуальности, с одной стороны, и жесткой отцовской авторитарности — с другой. Гностические мотивы Яхве и Бога Творца Фрейд возродил в мифе об отцовском начале и связанном с ним сверх-эго. Во фрейдовском мифе сверх-эго предстает как демон, породивший мир иллюзий, страстей и разочарований.

Правда, материалистическое начало в алхимии, проникновение ее в тайны материи и т.д. заслонило для Фрейда Другой важный аспект гностицизма — первичный образ духа как некоего другого, высшего

божества. Согласно гностической традиции, это высшее божество послало людям в Дар так называемый «кратер» — «сосуд духовной транс-Формации». «Кратер», чаша — женственный принцип, которому не нашлось места во фрейдовском патриархальном, мужском мире. И Фрейд был не одинок в своих предрассудках. В католическом мире Богоматерь и невест Христовых лишь недавно допустили в Телемскую обитель и тем самым,

после многовековых колебаний, частично их узаконили, У протестантов и иудеев, как и прежде, во главе остается Бог Отец. В изотерической философии алхимиков, напротив, доминирует женское начало. Важнейшее место в «женской» символике алхимиков отводилось чаше, в которой происходило превращение и перерождение субстанций. В моих психологических концепциях центральным также являлся процесс внутреннего перерождения — *индивидуации.*

.. .Опыты алхимиков были в каком-то смысле моими опытами, их мир — моим миром. Открытие меня обрадовало: наконец-то я нашел исторический аналог своей психологии бессознательного и обрел твердую почву. Эта параллель, а также восстановление непрерывной духовной традиции, идущей от гностиков, давали мне некоторую опору. Когда я вчитался в средневековые тексты, все встало на свои места: мир образов и видений, опытные данные, собранные мной за прошедшее время, и выводы, к которым я пришел. *Я* стал понимать их в исторической связи. Мои типологические исследования, начало которым положили занятия мифологией, получили новый толчок. Архетипы и природа их переместились в центр моей работы. Теперь я обрел уверенность, что без истории нет психологии, — ив первую очередь это относится к психологии бессознательного. Когда речь заходит о сознательных процессах, вполне возможно, что индивидуального опыта будет достаточно для их объяснения,

но уже неврозы в своем анамнезе требуют более глубоких знаний; когда врач сталкивается с необходимостью принять нестандартное решение, одних его ассоциаций явно недостаточно.

Мои занятия алхимией имели непосредственное отношение к Гёте. Он каким-то непостижимым образом оказался вовлеченным в извечный, процесс архетипических превращений. «Фауста» Гёте понимал как opus magnum или opus divinum", не случайно называя его своим «главным делом», подчеркивая, что в этой драме заключена вся его жизнь. Его

Великое или божественное деяние *(лат.)*

30

творческая субстанция была, в широком смысле, отражением объективных процессов, знаменательным сновидением mundus archetypus*.

Мной самим овладели те же сны, и у меня есть «главное дело», которому я отдал себя с одиннадцати лет. Вся моя жизнь была подчинена одной идее и вела к одной цели: разгадать тайну человеческой личности. Это было главным, и все, что я сделал, связано с этим.

* * *

...В юности (в 1890-х) я бессознательно следовал духу времени, не умея противостоять ему. «Фауст» пробудил во мне нечто такое, что в некотором смысле помогло мне понять самого себя. Он поднимал проблемы, которые более всего меня волновали: противостояние добра и зла, духа и материи, света и тьмы. Фауст, будучи сам неглубоким философом, сталкивается с темной стороной своего существа, своей зловещей тенью — Мефистофелем. Мефистофель, отрицая самое природу, воплощает подлинный дух жизни в противоположность сухой схоластике Фауста, поставившей его на грань самоубийства. Мои внутренние противоречия проявились здесь как драма. Именно Гёте странным образом обусловил основные линии и решения моих внутренних конфликтов. Дихотомия Фауст — Мефистофель воплотилась для меня в одном единственном человеке, и этим человеком был я. Это касалось меня лично, я узнавал себя. Это была моя судьба и все перипетии драмы —

мои собственные; я принимал в них участие со всей пылкостью. Любое решение в данном случае имело для меня ценность.

Позднее я сознательно во многих своих работах акцентировал внимание на проблемах, от которых уклонился Гёте в «Фаусте», — это уважение к извечным правам человека, почитание старости и древности, неразрывность духовной истории и культуры.

Мира архетипов *(лат.}*

31

ФИЛОСОФСКИЙ БЕСТСЕЛЛЕР

Наши души, как и тела, состоят из тех же элементов, что тела и души наших предков. Качественная «новизна» индивидуальной души — результат бесконечной перетасовки составляющих. И тела и души исторически обусловлены имманентно: возникая вновь, они не становятся единственно возможной комбинацией, это лишь мимолетное пристанище неких исходных черт. Мы еще не успели усвоить опыт средневековья, античности и первобытной древности, а нас уже влечет неумолимый поток прогресса, стремительно рвущийся вперед, в будущее, и мы вслед за ним все больше и больше отрываемся от своих естественных корней. Мы отрываемся от прошлого, и оно умирает в нас, и удержать его невозможно. Но именно утрата этой преемственности, этой опоры, эта неукорененность нашей культуры и есть ее так называемая «болезнь»: мы в суматохе и спешке, но все более и более живем будущим, с его химерическими обещаниями «золотого века», забывая о настоящем, напрочь отвергая собственные исторические основания. В бездумной гонке за новизной нам не дает покоя все возрастающее чувство недостаточности, неудовлетворенности и неуверенности. Мы разучились жить тем, что имеем, но живем ожиданиями новых ощущений, живем не в свете настоящего дня, но в сумерках будущего, где в конце концов — по нашему убеждению — взойдет солнце. Зачем нам знать, что лучшее — враг хорошего и стоит слишком дорого, что наши надежды на большие свободы обернулись лишь большей зависимостью от государства,

не говоря уже о той ужасной опасности, которую принесли с собой выдающиеся научные открытия. Чем менее мы понимаем смысл существования наших отцов и прадедов, тем менее мы понимаем самих себя. Таким образом отдельный человек теряет навсегда последние родовые корни и инстинкты, превращаясь лишь в частицу в общей массе и следуя лишь тому, что Ницше назвал «Geist der Schwere», духом тяжести.

Опережающий рост качества, связанный с техническим прогрессом, с так называемыми «gadgets»[1], естественно,

Приспособления *(англ.)*

производит впечатление, но лишь вначале, позже, по прошествии времени, они уже выглядят сомнительными, во всяком случае, купленными слишком дорогой ценой. Они не дают счастья или благоденствия, но в большинстве своем создают иллюзорное облегчение; как всякого рода сбе-регающие время мероприятия они на поверку до предела ускоряют темп жизни, оставляя нам все меньше и меньше времени. «Omnis fastinatio ex parte — diaboli est» — «всякая спешка — от дьявола», как говорили древние.

Изменения же обратного свойства, напротив, как правило, дешевле обходятся и дольше живут, поскольку возвращают нас к простому, проверенному пути, сокращая наши потребности в газетах, радио, телевидении и в прочих, якобы сберегающих наше время, нововведениях...

Мы гораздо лучше слышим и гораздо лучше видим, если нас не зажимают в тисках настоящего, если нас не ограничивают и не преследуют нужды этого часа и этой минуты, заслоняя собственно саму минуту и образы, и голоса бессо-шатедъного. Так мы остаемся в неведении, даже не предпо-лагая, насколько в нашей жизни присутствует мир наших предков с его элементарными благами, не задумываясь, отделены ли мы от него непреодолимой стеной. Наш душевный покой и благополучие прежде всего обусловлены тем, в какой мере исторически унаследованные фамильные

черты согласуются с эфемерными нуждами настоящего момента.

* * *

Каждый раз, когда возникает потребность взглянуть на вещи критически, нужно смотреть на них со стороны. Как, например, возможно полностью осознать национальные особенности, если мы не можем взглянуть на свой народ со стороны? А это означает — смотреть на него с точки зрения другого народа. И чтобы опыт удался, необходимо получить более или менее удовлетворительное представление о другом коллективном сознании, причем в процессе ассимиляции нам придется столкнуться со многими необычны-

ми вещами, которые кажутся несовместимыми с нашими понятиями о норме, которые составляют так называемые национальные предрассудки и определяют национальное своеобразие. Все, что не устраивает нас в других, позволяет понять самих себя. Я начинаю понимать, что есть Англия, лишь тогда, когда я как швейцарец испытываю неудобства. Я начинаю понимать Европу (а это наша главная проблема), если вижу то, что раздражает меня как европейца. Среди моих знакомых много американцев. Именно поездка в Америку дала мне возможность критически подойти к европейскому характеру и образу жизни; мне всегда казалось, что нет ничего полезнее для европейца, чем взглянуть на Европу с крыши небоскреба. Впервые таким образом я воображал европейскую драму, будучи в Сахаре, когда меня окружала цивилизация, отдаленная от европейской приблизительно так же, как Древний Рим — от Нового Света. Тогда мне стало понятно, до какой степени — даже в Америке — я все еще стеснен и замкнут в рамках культурного сознания белого человека. И тогда у меня появилось желание углубить эту историческую аналогию, спустившись еще ниже по культурной лестнице.

Оказавшись в Америке в следующий раз, я вместе с американскими

друзьями посетил Нью-Мехико, город, основанный индейцами пуэблос. Впрочем, «город» — это слишком сильно сказано, на самом деле это просто деревня, но дома в ней, скученные, густозаселенные, выстроенные один над другим, позволяют говорить о «городе», тем более что так его название звучит на их языке. Так впервые мне удалось поговорить с неевропейцем, то есть не с белым. Это был вождь племени Тао, человек лет сорока или пятидесяти, умный и проницательный, по имени Охвия Биано (Горное Озеро). Я говорил с ним так, как мне редко удавалось поговорить с европейцем. Разумеется, и он жил в своем собственном мире, как европеец — в своем, но что это был за мир! В беседе с европейцем вы, словно песок сквозь пальцы, пропускаете общие места, всем известные, но тем более никому не понятные; здесь же — я словно плыл по глубоко-

му неведомому морю. И неизвестно, что доставляет больше наслаждения, — открывать для себя новые берега или находить новые пути в познании вещей давно известных, пути древние и практически забытые.

«Смотри, — говорил Охвия Биано, — какими жестокими кажутся белые люди. У них тонкие губы, острые носы, их лица в глубоких морщинах, а глаза все время чего-то ищут. Чего они ищут? Белые всегда чего-то хотят, они всегда беспокойны и нетерпеливы. Мы не знаем, чего они хотят. Мы не понимаем их. Нам кажется, что они сумасшедшие». Я спросил его, почему он считает всех белых сумасшедшими? «Они говорят, что думают головой», — ответил вождь. «Ну, разумеется! А чем же ты думаешь?» — удивился я. «Наши мысли рождаются здесь», — сказал Охвия, указывая на сердце.

Я был ошеломлен услышанным. Первый раз в жизни (так мне казалось) мне нарисовали истинный портрет белого человека; у меня было такое чувство, будто до этого я не видел ничего, кроме размалеванных сентиментальных картинок.

Этот индеец отыскал наше самое уязвимое место, увидел нечто такое, чего не видим мы. У меня возникло ощущение, будто то, чего я не замечал в

себе раньше, нечто лишенное очертаний, поднимается во мне. И из этого тумана один за другим выплывают образы. Сначала возникли римские легионеры, разрушающие галльские города, Цезарь с его резкими, словно высеченными из камня, чертами, Сиипион Африканский и, наконец, Помпеи. Я увидел римского орла над Северным морем и на берегах Белого Нила. Я увидел Блаженного Августина, принесшего на остриях римских пик христианское «credo» бриттам, и Карла Великого с его пресловутым крещением язычников. Я видел банды крестоносцев, грабящих и убивающих. Со всей беспощадностью передо мной обнажилась пустота романтической традиции с ее поэзией крестовых походов. Затем перед глазами появились Колумб, Кортес и прочие конкистадоры, огнем, мечом и пытками проложившие путь христианству, достигшему Даже этих отдаленных пуэблос, мечтательных и мирных,

почитающих солнце своим отцом. Я увидел, наконец, жителей Новой Зеландии, куда европейцы доставили морем «огненную воду», скарлатину и сифилис.

Этого было достаточно. Все, что у нас зовется колонизацией, миссионерством, распространением цивилизации и пр., имеет и другой облик — облик хищной птицы, которая с жестокостью и упорством находит добычу подальше от своего гнезда, что отроду свойственно пиратам и бандитам. Все эти орлы и прочие хищники, которые украшают наши гербы, дают психологически верное представление о нашей истинной природе.

Однако в том, что сказал Охвия Биано, меня поразило и другое. Его слова так точно передавали особое настроение нашего разговора, что мой рассказ выглядел бы неполным, если бы я не упомянул об этом. Мы беседовали на крыше самого большого (пятиэтажного) здания, откуда были видны и другие крыши и на них — фигуры индейцев, закутанных в

шерстяные одеяла и созерцающих солнце, свершающее свой путь по небу каждый день, с утра до вечера. Вокруг нас. сгрудившись, стояли низкие квадратные дома, сложенные из высушенного на солнце кирпича (адоба), с характерными лестницами, которые поднимались от земли до крыши и от крыши — к крышам соседних строений. Прежде, в тревожные для индейцев времена, вход в дом обычно располагался на крыше. Перед нами до самого горизонта тянулось предгорье Тао (примерно 2300 м над уровнем моря), некоторые вершины с воронками потухших вулканов достигали 4000 м. Позади нас, за домами, текла прозрачная река, на противоположном берегу которой виднелось еще одно селение пуэблос с такими же домами из красного кирпича, высота которых увеличивалась по направлению к центру, что странным образом напоминало американскую столицу с ее небоскребами в центре. Примерно в получасе езды вверх по реке возвышалась большая гора, просто Гора, Гора без имени. Говорят, что, когда она затянута облаками, мужчины уходят туда, чтобы совершать таинственные обряды. Индейцы пуэблос чрезвычайно скрытны, особенно в том, что касается

36

их религии. Свои обряды они совершают в глубокой тайне, которая охраняется настолько строго, что я воздержался от расспросов, — это ни к чему не привело бы. Никогда раньше я не сталкивался с подобной таинственностью. Религии современных цивилизованных народов вполне доступны, их таинства уже давно перестали быть таковыми. Здесь же сам воздух был преисполнен тайны —тайны, известной всем, но недоступной для белых. Эта странная ситуация напомнила мне об Элевсинских мистериях, об их тайнах, которые всем известны, но никогда не разглашаются. Я понял чувства какого-нибудь Павсания или Геродота, когда писал: «Мне не позволено называть имя этого бога». Здесь царила не мистификация, а мистерия, и нарушение тайны несло в себе опасность, одинаковую для всех и каждого. Хранение же ее наделяет индейца пуэблос некой гордостью и силой, позволяющей противостоять агрессивной экспансии белых. Эта тайна

рождает у него чувство своего единства с племенем. Я убежден, что пуэблос как особая общность сохранятся до тех пор, пока будут храниться их тайны.

Поразительно, насколько меняется индеец, когда заходит речь о религии. Обычно он полностью владеет собой и ведет себя с достоинством, что порой граничит с равнодушием. Но, когда он заговаривает о вещах, имеющих отношение к его священным тайнам, он становится необыкновенно эмоциональным, не в силах скрывать свои чувства. И это в какой-то степени позволяло мне удовлетворить свое любопытство. Выше я уже говорил, что от прямых расспросов мне пришлось отказаться. Поэтому, желая узнать что-то существенное, я старался делать это крайне осторожно, наблюдая за выражением лица собеседника. Если я касался чего-то важного, он замолкал или же отвечал уклончиво, но на лице его появлялись следы глубокого волнения, глаза наполнялись слезами. Религия для индейцев — отнюдь не теория (можно ли создать теорию, способную вызвать слезы), это то, что имеет прямое и непосредственное отношение к Действительности и значит столько же, если не больше.

Когда мы сидели на крыше с Охвией Биано, а слепящее солнце поднималось все выше и выше, он вдруг сказал,

указывая на него: «Тот, кто движется там, в небе, не наш ли это Отец? Разве можно думать иначе? Разве может быть другой Бог? Без солнца ничто не может существовать!» Все сильнее волнуясь, он с трудом подбирал слова, и наконец, воскликнул: «Что человек делал бы один в горах? Без солнца он не смог бы даже соорудить себе очаг!» Я спросил, не допускает ли он, что солнце может быть огненным шаром, форму которого определил невидимый Бог. Мой вопрос не вызвал у него ни удивления, ни негодования. Вопрос показался ему настолько нелепым, что он даже не счел его глупым, — а просто не обратил на него внимания. Я испытал, будто оказался перед неприступной стеной. Единственное, что я услышал в ответ: «Солнце — Бог!

Это видно любому». Хотя никто не станет отрицать огромного значения солнца, но то чувство и то волнение, с которым говорили о нем эти спокойные, скрытные люди, было для меня внове и глубоко меня трогало.

В другой раз, когда я стоял у реки и смотрел на гору, возвышавшуюся почти на 2000 м, мне пришла в голову мысль, что это и есть крыша всего американского континента и что люди, живущие здесь, подобны индейцам, которые, завернувшись в одеяла, стоят на самых высоких крышах Пуэбло, молчаливые и погруженные в созерцание — лицом к солнцу. Внезапно глубокий, дрожащий от тайного волнения голос произнес слева от меня: «Тебе не кажется, что вся жизнь идет от Горы?» Это старый индеец в мокасинах неслышно подошел ко мне и задал свой — не знаю, как далеко идущий, — вопрос. Взгляд на реку, струящуюся с горы, объяснил мне, что его подтолкнуло. По-видимому, вся жизнь идет от Горы потому, что там — вода, а где вода, там жизнь. Нет ничего более очевидного. В его вопросе слышалось глубокое волнение, и я вспомнил разговоры о таинственных ритуалах, совершаемых на Горе. «Каждый может видеть, что ты сказал правду», — ответил я ему. К сожалению, наша беседа вскоре прервалась, так что мне не удалось составить более глубокое понятие относительно символизма воды и горы.

Я обратил внимание, что индейцы пуэблос, с такой неохотой рассказывавшие о вещах религиозных, с большой готовностью и воодушевлением обсуждали свои отношения с американцами. «Почему американцы не оставят нас в покое? — вопрошал Горное Озеро. — Почему они хотят запретить наши танцы? Почему они не позволяют нашим юношам уходить из школы, когда мы хотим отвести их в Киву. [Место, где совершаются ритуалы.] Мы ведь не делаем ничего, что приносило бы вред американцам!» После долгого молчания он продолжил: «Американцы хотят запретить нашу религию. Почему они не могут оставить нас в покое? То, что

мы делаем, мы делаем не только для себя, но и для американцев тоже. Да, мы делаем это для всех. Это нужно всем». По его волнению я понял, что вождь имеет в виду что-то очень важное в своей религии. «Выходит, то, что выделаете, приносит пользу всем?» — спросил я. «Конечно! Если бы мы не делали этого, что бы сталось тогда?» — ответил он с необыкновенным воодушевлением и многозначительно указал на солнце.

Я ощутил, что мы приблизились к деликатной сфере, которая затрагивает священные тайны племени. «Ведь мы — народ, — сказал он, — который живет на крыше мира, мы — дети солнца и, совершая свои обряды, мы помогаем нашему Отцу шествовать по небу. Если мы перестанем это делать, то через десять лет солнце не будет всходить и наступит вечная ночь».

Теперь я знал, откуда берется достоинство и невозмутимое спокойствие этого человека. Он — сын солнца, и его жизнь полна космологического смысла — он помогает своему Отцу, творцу и хранителю жизни на земле, — он помогает ему совершать это ежедневное восхождение. Если в свете такого самоопределения мы попытаемся объяснить назначение собственной жизни, то, как подсказывает здравый смысл, его убожество поразит нас. Мы покровительственно улыбаемся первобытной наивности индейца, кичимся своей мудростью. Почему? Да потому, что нас гложет обыкновенная зависть. Ведь в противном случае на свет божий выйдут наша духовная нищета и никчемность.

39

ФИЛОСОФСКИЙ БЕСТСЕЛЛЕР

Карл Густав ЮНГ, Мишель ФУКО

Знания не делают нас богаче, но все дальше уводят от мифологического миропонимания, которое свойственно было нам когда-то по праву рождения. Если мы на минуту отрешимся от нашего европейского рационализма и окажемся вдруг на этих вершинах с их кристальным воздухом, где по одну сторону — полоса материковых прерий, по другую —

Тихий океан, если мы пожертвуем своими сознательными представлениями о мире ради этой бескрайней линии горизонта, за которой скрыто, то, чего мы не знаем, что неподвластно сознанию, — только тогда мы увидим мир таким, каким его видят индейцы пуэблос. «Вся жизнь приходит с гор», — ив этом они могут убедиться непосредственно. Точно также они убеждены, что живут на крыше безграничного мира, ближе всех к Богу. Бог слышит их лучше других, их поклонение, их обряды достигают далекого солнца раньше, чем другие. Священная Гора, явление Яхве на горе Синай, вдохновение, испытанное Ницше на Энгадине, — все это явления одного порядка. Мысль о том, что исполнение обряда может магическим образом воздействовать на солнце, мы считаем абсурдной, но, если вдуматься, она не столь уж безумна, более того, она нам гораздо ближе, чем мы предполагаем. Наша христианская религия, как и всякая другая, проникнута идеей, что особого рода действия или поступки — ритуал, молитва или богоугодные дела — могут влиять на Бога.

Ритуальные действия всегда являют собой некий ответ, обратную реакцию, и предполагают не только прямое «воздействие», но зачастую преследуют и магическую цель. Но чувство, что ты сам в состоянии ответить на проявление Божественного могущества, что ты сам способен сделать для Бога что-то важное, преисполняет человека гордостью, дает ему возможность ощутить себя своего рода метафизическим фактором. «Бог и мы» — даже если это бессознательный soustendu", это все же ощущение равноправности, позволяющее человеку вести себя с завидным достоинством,

и такой человек в полном смысле слова находится на своем месте.

Намек *(фр.)*

40

* * *

Мне давно хотелось пусть недолго, но пожить в какой-нибудь неевропейской стране, среди людей, мало похожих на европейцев. ...С двумя

друзьями, англичанином и американцем, я выехал в Момбаз*.

Момбаз остался в моей памяти как жарко-влажный город, упрятанный в лесу, среди пальм и манго, очень живописный, с природной гаванью и старинным португальским фортом, — город столь же европейский, сколь и негритянский и индийский. Мы пробыли там два дня и к вечеру третьего отправились по узкоколейке в Найроби.

Наступала тропическая ночь. Мы ехали вдоль прибрежной полосы, мимо многочисленных негритянских селений, 1де люди сидели и беседовали, расположившись вокруг небольших костров. Вскоре поезд пошел на подъем, селения исчезли. Опустилась фиолетово-черная ночь. Жара немного спала, и я заснул. Меня разбудили первые лучи солнца; поезд, окутанный красным облаком пыли, как раз огибал оранжево-красный скалистый обрыв. На выступе скалы, опершись на длинное копье и глядя вниз на поезд, неподвижно стояла тонкая черно-коричневая фигурка. Рядом возвышался гигантский кактус.

Я был околдован необычным зрелищем. Это была встреча с чем-то совершенно чуждым, никогда не виданным мной, но в то же время я ощущал некое сильное sentiment du deja vu**. Мне казалось, что я всегда знал этот мир и лишь случайно оказался разделенным с ним во времени. Казалось, будто я возвратился в страну своей юности и знаю этого темнокожего человека — он ждет меня уже пять тысяч лет. Это настроение не покидало меня все время, пока я путешествовал по Африке.

Момбаз (Момбача) — порт на **восточном** берегу Африки **Чувство узнавания** *(фр.)*

Из Найроби мы на маленьком форде выехали к равнине Атхи, где раскинулся огромный заповедник. С невысокого холма открывался величественный вид на саванну, протянувшуюся до самого горизонта; все

покрывали бесчисленные стада животных — зебр, антилоп, газелей и т.д. Жуя траву и медленно покачивая головами, они беззвучно текли вперед, как спокойные реки; это мерное течение лишь иногда прерывалось однотонным криком какой-нибудь хищной птицы. Здесь царил покой извечного начала, это был такой мир, каким он был всегда, до бытия, до человека, до кого-нибудь, кто мог сказать, что этот мир — «этот мир». Потеряв из виду своих попутчиков, я оказался в полном одиночестве и чувствовал себя первым человеком, который узнал этот мир и знанием своим сотворил его для себя.

В этот миг мне во всей полноте открылся космологический смысл сознания. «Quod natura relinquit imperfectum, ars perncit»",—говорили алхимики. Невидимым актом творения человек придает миру завершенность, делая его существование объективным. Мы считаем это заслугой одного лишь Создателя, даже не предполагая, что тем самым превращаем жизнь и собственное бытие в некий часовой механизм, а психологию человеческую — в нечто бессмысленное, развивающееся по заранее предопределенным и известным правилам. Эта утопия часового механизма — совершенно безнадежная — не знает драмы человека и мира, человека и Бога. Ей не ведомо, что есть «новый день» и «новая земля», она подвластна лишь монотонному раскачиванию маятника. Я подумал о своем приятеле, индейце пуэблос: он видел, что смысл его существования в том, чтобы каждый день помогать отцу — Солнцу совершать свой путь по небу. Я не мог избавиться от чувства зависти к нему — ведь его жизнь была полна смысла, а я все еще без всякой надежды искал свой собственный миф. Теперь я его нашел, и более того — осознал, что человек есть тот, кто завершает творение, что он — тот же создатель, что только он один вносит

Что природа оставляет незавершенным, завершает искусство *(лат.}*

объективный смысл в существование этого мира; без него все это, неуслышанное и неувиденное, молча поглощающее пищу, рождающее детенышей и умирающее, бессмысленной тенью сотни миллионов лет

пребывало в глубокой тьме небытия, двигаясь к своему неведомому концу. Только человеческое сознание придает всему этому смысл и значение, и в этом великом акте творения человек обрел свое неотъемлемое место.

* * *

Мое путешествие в Индию в 1938 году произошло не по моей инициативе. Этим я обязан британскому правительству Индии, которое пригласило меня принять участие в торжествах по случаю 25-летия университета в Калькутте.

Я много читал об индийской философии и религиозной истории и был убежден, что восточная мудрость — настоящая сокровищница знаний о человеке. Но я должен был увидеть вес собственными глазами и остаться самим собой подобно некоему гомункулусу в колбе. Индия явилась мне как сон, ведь я всегда искал себя, свою правду. Путешествие оказалось своего рода прелюдией к напряженным занятиям алхимической философией, они целиком меня поглотили, я даже захватил с собой первый том «Theatrum Chemicum» с основными работами Герхарда Дорна. За время путешествия книга была проштудирована от корки до корки. Так идеи европейской философии соприкоснулись с впечатлениями от чуждой мне культуры и образа мышления. Но и та и другая основываются на изначальном духовом опыте бессознательного — отсюда единство, подобие или, по крайней мере, возможность уподобления... В Индии меня в основном интересовала проблема психологической природы зла. В сравнении с духовной жизнью Европы меня поразило здесь совершенное отсутствие противоречий, и эта проблема представилась мне в новом свете. В беседе с образованным китайцем я был снова потрясен способностью этих людей принимать так называемое «зло», не теряя лица.

На Западе такое немыслимо. Но у восточного человека вопрос морали

стоит вовсе не на первом месте, для него добро и зло — неотъемлемые составляющие природы и являются всего лишь различными степенями и качествами одного и того же.

Я видел, что индийская духовность в равной мере принимает и зло, и добро. Христианин стремится к добру, но уступает злу, индус ощущает себя вне добра и зла, достигая этого состояния с помощью медитации или йоги. Хотя здесь я должен заметить, что при подобном раскладе и добро, и зло размываются, теряя конкретные очертания, что, в конце концов, приводит к духовному застою. Нет более ни зла, ни добра. В лучшем случае есть мое добро или мое зло, как нечто, кажущееся мне добром или злом. Отсюда приходится признавать и тот парадокс, что индийская духовность одинаково не нуждается ни в зле, ни в добре, что она обременена противоречиями и что нирвана — необходимое условие освобождения от последних и еще от десяти тысяч вещей.

Цель индуса —не моральное совершенство, а только состояние нирваны. Желая отрешиться от собственной природы, медитацией он достигает состояния легкости и пустоты, освобождая себя таким образом. Я же, напротив, хочу остаться при своем — я не желаю отказываться ни от человеческого общения, ни от природы, ни от себя самого и собственных фантазий. Я убежден, что все это даровано мне как величайшее чудо. Природу, душу и жизнь я воспринимаю как некое развитие божества — к чему же большему стоит стремиться? Высший смысл бытия для меня заключается в том, что оно есть, а не в том, чтобы его *не было.*

Я не признаю освобождения a tout prix* и не могу избавить себя от того, чем не владею, чего не делал или не испытывал. Подлинное освобождение приходит лишь тогда, когда ты сделаешь для этого все возможное, пожертвуешь всем, что у тебя есть, и завершишь то, что определил для себя. А если я ухожу от проблем, лишая себя сочувствия и соучастия, то

Любой ценой *(фр.)*

уничтожаю соответствующую часть своей души. Конечно, вполне возможно, что моя доля сочувствия и соучастия достается мне слишком дорогой ценой и я имею все основания отказаться от нее. Но и в этом случае можно говорить лишь о собственной «поп possumus»* и смириться с потерей чего-то, быть может, существенного, со своим неумением, в конце концов, справиться с некой задачей. Именно так осознание собственной непригодности заменяет отсутствие реального действия. Человек, не перегоревший в аду собственных страстей, не может их победить. И они прячутся рядом, в соседнем доме, чего он даже не предполагает. А пламя в любой момент может перекинуться и сжечь дом, который он считает своим. То, от чего мы уходим, уклоняемся, якобы забывая, находится в опасной близости от нас. И в конечном счете оно вернется, но с удвоенной силой.

В Кхаджурахе (Орисса) я встретился с одним индусом, который предложил проводить меня в храм и показать большую храмовую пещеру. Всю пагоду заполняли особого рода оисценные скульптуры. Мы долго обсуждали этот необычный факт, причем мой провожатый видел в скульптурах средство духовного совершенствования. Я возражал, указывая на группу молодых крестьян, которые, открыв ргы, уставились на это великолепие: вряд ли этих молодых людей интересует сейчас духовное совершенствование или что-либо подобное, куда более вероятно, что их мысли в этот момент заняты исключительно сексуальными фантазиями. На что индус ответил: «Вот это и есть главное. Разве смогут они когда-нибудь достигнуть духовного совершенства, если не исполнят свою карму? Эти обсценные фигуры здесь именно для того, чтобы напомнить людям о дхарме (добродетели) ибо, не осознавая ее, они могут забыть о ней».

Мне подобное толкование показалось в высшей степени странным, хотя мой спутник действительно считал, что молодые люди могут забыть о своей сексуальности, и всерьез пытался убедить меня в том, что они бессознательны, как

Неспособности *(лат.)*

животные, и нуждаются в поучениях. Для этой цели, по его словам, и существует такого рода внешний декор, и, прежде чем ступить в пределы храма, они должны вспомнить о дхарме, иначе их сознание не пробудится и они не придут к духовному совершенству.

Когда мы вошли в ворота, индус указал на двух «искусительниц» — скульптурные изображения танцующих девушек с соблазнительным изгибом бедер, они улыбались, приветствуя входящих. «Вы видите этих танцующих девушек? — спросил он. — Смысл здесь тот же. Разумеется, я не имею в виду ни меня, ни вас, кто уже достиг определенного уровня сознания, мы — выше такого рода вещей. Но эти крестьянские парни нуждаются в напоминании и предостережении».

Когда мы, выйдя из храма, стали спускаться по аллее лингамов, он внезапно сказал мне: «Вы видите эти камни? Знаете ли, что они означают? Я открою вам великую тайну». Я был удивлен: мне казалось, что фаллическое содержание этих памятников ясно и ребенку. Но он прошептал мне на ухо с величайшей серьезностью: «Эти камни — интимная часть мужского тела». Я ожидал, что он сообщит мне что-либо о символах великого бога Шивы.

Ошеломленный, я посмотрел на него, но он лишь важно кивнул головой, словно говоря: «Да-да, это правда. Вы же в своем европейском невежестве никогда бы об этом не догадались!» Когда эту историю услыхал Генрих Циммер, он восторженно воскликнул: «Наконец-то я узнаю что-то стоящее об Индии!»

Ступа Санчи вызвала во мне неожиданное и сильное чувство: так бывает, когда я вижу нечто — вещь, личность или идею, — что мне не вполне понятно. Ступа стоит на скалистом холме, к вершине которого ведет удобная тропа, выложенная большими каменными плитами. Этот храм —

реликварий сферической формы, он напоминает две гигантские чаши для риса, поставленные одна на другую, как предписывал сам Будда в Маха-Паринибба-на-Сутре. Англичане очень бережно отреставрировали ее.

46

Самое большое из этих строений окружено стеной с четырьмя искусно украшенными воротами. Вы входите — и тропа поворачивает налево, затем вкруговую — по часовой стрелке — ведет вдоль ступы. Четыре статуи Будды обращены к четырем сторонам света. Пройдя один круг, вы вступаете во второй — параллельный, но расположенный несколько выше. Широкая панорама долины, сами ступы, руины храма, покой и уединение — все это растревожило и зачаровало меня. Я на время покинул своих спутников, погрузившись в атмосферу этого удивительного места. Где-то вдали послышались ритмичные удары гонга, они медленно приближались. Это оказалась группа японских паломников. Они двигались один за другим, ударяя в маленькие гонги, и скандировали древнюю молитву: «От mani padme hum»*. Удар гонга приходился на «hum». Паломники низко склонились перед ступой и вошли в ворота. Там они склонились снова у статуи Будды, распевно произнося что-то вроде молитвы, затем дважды прошли по кругу, приветствуя гимном каждую статую Будды.

Я проводил их глазами, но душой был с ними, что-то во мне посылало им безмолвную благодарность за то, что их появление чудесным образом помогло мне найти способ выразить охватившее меня чувство. Мое волнение указывало на то, что холм Санчи явился для меня неким центром. Это был буддизм, который я увидел в новом свете. Жизнь Будды предстала передо мной как воплощение самости, именно идея самости, самодостаточности, была ее смыслом; она, эта идея, стояла выше всех богов и была сутью бытия — человека и мира. Как unus rmmdus" она воплощает и бытие в себе, и знание о нем — знание, без которого ничего существовать не может. Будда увидел и осознал космогонический смысл человеческого сознания, понимая, что, если человек позволит этому свету угаснуть, мир обратится в тьму, в

ничто. Величайшая заслуга Шопенгауэра в том, что и он тоже — или и он вновь — признал это.

О сокровище, восседающее на лотосе *(санскр.)* Единый мир (лат.)

Христос, как и Будда, воплощает в себе самость, но в совершенно ином смысле. Оба они одержали победу над этим миром: Будда, так сказать, здравым смыслом, Христос — искупительной жертвой. Христианство учит страдать, буддизм — видеть и делать. Оба пути ведут к истине, но для индуса Будда — человек, пусть совершенный, но человек, тем более что он личность историческая, и людям легче понять его. Христос — и человек, *и в то же время* Бог, понять это гораздо сложнее. Он и сам не осознавал всего, зная лишь то, что обречен пожертвовать собой, такова его судьба. Будда действовал, как считал нужным, он прожил свою жизнь до конца и умер в глубокой старости. Христос же был тем, чем ему должно было быть, — он прожил очень недолго. Со временем буддизм, как и христианство, претерпел многие изменения.

Будда сделался, если можно так выразиться, воплощением саморазвития, образцом для подражания, хотя сам он учил, что, преодолев цепь сансары, каждый человек способен достичь просветления, стать буддой. Аналогично и в христианстве Христос представляется неким прообразом, который жизет в каждом христианине и в своем роде являет собой идеальную модель личности. Но исторически христианство пришло к «imitatio Christ!»*, когда человек не пытается искать свои, предназначенный ему духовный путь, но ищет подражания, следует за Христом. Так и Восток пришел, в конце концов, к своею рода imitatio, Будда стал образцом для подражания, что уже само по себе есть искажение его учения, равно как «imitatio Christi» привело к неизбежному застою в развитии христианства. Как Будда в своем знании далеко превзошел брахманов и их богов, так и Христос возвещал евреям: «Вы боги» (Ин. 10:34), но люди так и не смогли

принять это. И теперь мы видим, что так называемый «христианский» Запад, так и не создав нового мира, стремительно приближается к разрушению имеющегося.

Подражание Христу (лат.)

48

Кара Густав ЮНГ, Мишель ФУКО

ПОЗДНИЕ МЫСЛИ

(из книги «Воспоминания, сновидения, размышления»)

В христианстве замечательно то, что в его догматике предусматриваются некоторые изменения божества, исторические метаморфозы «потустороннего». Так появляется новый сюжет о расколе на небесах, впервые упоминаемый в мифе о сотворении, и там же появляется змееподобный антагонист Создателя, чтобы ввести в искушение первого человека обещанием большего знания — scientes bonum et malum*.

В другом месте является падший ангел — в некотором роде опрометчивое вторжение бессознательного в человеческий мир. Ангелы — странные существа: сами по себе они такие, какие есть, и другими быть не могут: это существа без души, имеющие в себе только то, что вложил в них Создатель. В этой ситуации падшим ангелом мог сделаться юлько «плохой» ангел. Здесь имеет место известный эффект "инфляции», который наблюдаем сегодня в мании величия диктаторов: ангелы обратили людей в расу гигантов, что, по Ьноху, приведет к вырождению человеческого рода. Третьей и заключительной стадией мифа явилось воплощение Бога в Человеке. Так исполнилось ветхозаветное пророчество о Богоявлении. Уже в первые века христианства идея воплощения была подкреплена тезисом «Christus in nobis»". Таким образом, бессознательная целостность проникла з психические сферы внутреннего опыта, давая человеку некое предчувствие целостной формы, что имело колоссальное значение, причем не только для человека, но и для Создателя: в глазах тех, кто избавился от тьмы, Он стал summum bonum*". Миф пережил тысячелетие, пока наконец в XI веке не

обнаружились первые признаки последующей трансформации сознания. С тех пор тревога и сомнения росли, и к

Знания добра и зла *(лат.}* Христос в нас *(лат.}* **Совокупность добра** *(лат.}*

концу второго тысячелетия образ вселенской катастрофы предстал перед нами со всей очевидностью. Он выражается в мании величия, своего рода заносчивости сознания: «нет ничего выше человека и дел человеческих». Таким образом, трансцендентность христианского мифа была утрачена, а вместе с ней и христианское представление о целостности.

За светом следует тень, другая сторона Творца. Пик этой тенденции приходится на XX век. Ныне христианский мир воистину столкнулся со злом, с откровенной несправедливостью, тиранией, ложью, рабством и принуждением. В неприкрытой форме мы видим это в России, хотя родиной первого губительного пожара стала Германия, и это со всей неопровержимостью доказывает, свидетельствует о слабости позиций христианства в XX веке. Оказавшись лицом к лицу с этим злом, уже не спрячешься за эвфемизмом вроде privatio boni*.

Зло стало определяющим в этом мире, от него уже невозможно отделаться иносказаниями. Наша задача — научиться избегать его, поскольку оно уже *здесь,* рядом с нами; а возможно ли это, удастся ли нам избежать еще большего зла, сказать пока трудно. В любом случае мы оказались перед необходимостью переориентировать свое сознание. Соприкоснувшись со злом, мы каждый раз рискуем уступить ему. Следовательно, нужно приучить себя к мысли, что нельзя уступать ничему — даже добру; пресловутое добро, перед которым мы склоняемся, утратило свой этический характер. В этом нет ничего дурного, но, уступая, мы должны быть готовы ко всему, что за этим последует. Любая форма наркомании — болезнь, будь то

алкоголизм, морфинизм или идеализм. Противоположности так часто вводят в соблазн!

Критерием морального действия не может более служить тот факт, что мы понимаем добро как некий категорический императив, а зло как то, чего в любом случае можно избежать. Понимание реальности зла вынуждает нас признать, что добро есть всего лишь противоположный полюс зла, и,

Первичность добра *(лат.)*

стало быть, оно относительно, что и добро, и зло — всего лишь части некоего парадоксального целого. По сути, это означает, что добро и зло утрачивают свой абсолютный характер, то есть и то, и другое — всего лишь суждения.

Все человеческие суждения несовершенны, что заставляет нас всякий раз сомневаться в правильности наших суждений. Ошибаться может каждый, и это в итоге превращается в проблему этическую, в той степени, в какой мы не уверены в своих моральных оценках. Но этический выбор остается всегда, относительность «добра» и «зла» не означает, что эти категории обесценились и перестали существовать. Этические суждения наличествуют всегда и приводят к специфическим психологическим последствиям. Я не единожды подчеркивал, что любая несправедливость, которую мы совершили или помыслили, обрушится местью на наши души, и это произойдет независимо от отношения к нам окружающих.

Конечно, смысл суждения не остается неизменным, он іависит от условий места и времени, но в основе этической оценки всегда лежит некий общепринятый и бесспорный моральный кодекс, как бы определяющий абсолютные границы между добром и злом. Как только мы начинаем понимать степень ненадежности наших оснований, этическое решение превращается в субъективный творческий акт, в чем можно убедиться лишь путем concedente Deo*, — то есть спонтанным и бессознательным импульсом.

Собственно этика, сам выбор между добром и злом, от этого проще не становится. Ничто не в состоянии избавить нас от мук этического выбора. И тем не менее, как это резко ни прозвучит, мы должны иметь возможность в определенных обстоятельствах уклониться от того, что известно как добро, и делать то, что считают злом, если таков наш этический выбор. Короче, мы не должны идти на поводу у противоположностей. В таких случаях немалую услугу может оказать известный в индийской философии принцип

Принимая Бога *(лат.)*

neti-neti, когда моральный кодекс неизбежно снимается и этический выбор предоставляется индивидууму. Сама по себе эта идея стара как мир, еще в допсихологические времена ее называли «конфликтом долга», или «конфликтом чести».

Но, как обычно, человек неспособен осознать эту возможность выбора, поэтому он все время с робостью оглядывается вокруг пытаясь найти какие-либо внешние, общепринятые законы и установления, на которые он в его неуверенности мог бы опереться. Несмотря на вполне понятные человеческие слабости, основная вина за это ложится на систему образования, которая привыкла стричь всех под одну гребенку, игнорируя личность и ее индивидуальный опыт. Таким образом, идеализм превращается в своего рода догму, когда люди по должности исповедуют то, чего не знают, чего им не достичь, склоняются перед некими нормами, которые не исполняются и никогда не будут исполнены. И такое положение всех устраивает!

Иными словами, тот, перед кем стоит сегодня этот вопрос, прежде всего нуждается в *самосознании,* то есть в осознании собственной целостности. Если он желает жить, не обманывая себя, ему следует хладнокровно оценить, до какой степени он способен на добро, и каких

можно ждать от него преступлений, причем рассматривать первое как реальность, а второе — как иллюзию. Возможно и то и другое, он может оказаться тем или другим — такова его натура.

Но как безнадежно мы далеки от такого уровня самосознания несмотря на то, что в большинстве своем обладаем и способностями, и возможностями. Тем не менее знать себя необходимо, только таким путем можно приблизиться к основе, ядру человеческой природы, к изначальным инстинктам. Инстинкты даны нам a priori и безусловно определяют наш сознательный выбор, они составляют бессознательное и его содержание, о котором невозможно вынести окончательное суждение. Мы можем лишь предполагать, но в полной мере понять его сущность и определить его разумные границы мы не в состоянии. Свое знание природы мы со-

52

вершенствуем благодаря науке, которая расширяет границы сознания, ведь познание себя тоже нуждается в науке, то есть в психологии. Невозможно построить телескоп или микроскоп только с помощью рук и доброй воли, не имея ни малейшего представления об оптике.

Сегодня мы нуждаемся в такой психологии, которая была бы непосредственно связана с нашей жизнью...Теперь же, встретившись со злом, мы даже не представляем, в чем его суть и что ему можно противопоставить. А если бы даже и знали, все равно оставался бы вопрос: «Как это могло произойти?» С трогательной наивностью какой-нибудь государственный деятель способен заявить, что не имеет «представления о зле». Все так: точно не имеем. Зато зло имеет представление о нас. Одни не хотят о нем слышать, другие — отождествляют себя с ним. Психологическая ситуация сегодня такова: одни считают себя христианами и воображают, будто стоит им захотеть, как они уничтожат это пресловутое зло, другие поддались ему и уже не знают добра. Власть и сила зла сегодня очевидны; в то время, как одна половина человечества, пользуясь склонностью людей к умствованиям, фабрикует доктрины, другая страдает от отсутствия мифа.

Христианские народы пришли к печальному итогу: христианство закостенело и оказалось неспособным развивать свой миф на протяжении веков. Тех же, кто пытался выразить некие смутные опыты мифологических построений, не стали слушать: Гиацинте де Фьоре, Мейстер Экхарт, Якоб Бёме и многие другие в мнении большинства так и остались «мракобесами». Люди не в состоянии осознать, что застывший миф умирает. Наш миф поражен немотой, в нем заключен некий изъян — вина целиком лежит на нас самих: не позволили ему развиваться, подавляя все попытки, предпринимавшиеся в этом направлении. В первоначальной версии мифа более чем достаточно исходных возможностей для развития. Вспомните, к примеру, слова Христа: «Будьте мудры, как змии, и кротки, как голуби». Зачем нам змеиная мудрость? И как это должно сочетаться с

голубиной кротостью? «Будете как дети...» Кто-нибудь дал себе труд задуматься над тем, каковы дети на самом деле? Какой моралью оправдывал Господь присвоение осла, который понадобился ему для триумфального въезда в Иерусалим? Или эту детскую раздражительность, с которой он вдруг проклял смоковницу? Какая мораль следует из притчи о неверном управителе и какой глубокий смысл заложен в апокрифическом изречении: «Человек, если ты знаешь, что ты делаешь, — ты благословен, но если не знаешь, ты проклят, ибо ты нарушил закон»? [Codex Bezse, ad Lucam, 6, 4.] Что, в конце концов, стоит за признанием апостола Павла: «Где нет закона, нет и преступления»? Не будем даже говорить о маловероятных пророчествах Апокалипсиса, все равно никто им не верит.

Вопрос, поднятый в свое время гностиками, — откуда явилось зло? — остался без ответа, и осторожное предположение Оригена о возможном искуплении дьявола назвали ересью. Сегодня этот вопрос поставлен снова, а мы стоим, смущенные и растерянные, не в состоянии уяснить, что никакой

миф нас не спасет, хотя мы нуждаемся в нем как никогда. Мы страшимся политических потрясений; пугающие, я бы сказал дьявольские, успехи науки вселяют в нас ужас и порождают тяжелые предчувствия. Но мы не видим выхода, и только немногие понимают, что единственное наше спасение — в давно забытой человеческой душе.

* * *

Развитию мифа мог бы способствовать эпизод в Писании, когда Святой Дух нисходит на апостолов, превращая их тем самым в детей Божьих, и не только их, но и других — всех, кто от них и после них был наделен этим свойством — filiatio, Богосыновством, и кто, таким образом, разделил бы уверенность в том, что и они уже не порождение земли, низшие животные, но, дважды рожденные, происходят от Бога. Их видимая, физическая жизнь проходит на этой земле, но у невидимого, «внутреннего человека» иное

54

происхождение и иное будущее: в изначальных образах целостности и в Вечном Отце, согласно христианскому мифу о спасении. Так как Творец един, то и творение Его и Сын Его должны быть едины. Учение о Божественном единстве не допускает отступлений. И все же пределы света и тьмы явились без ведома сознания. Этот исход был предсказан задолго до явления Христа — среди прочего мы можем найти это в книге Иова или в дошедшей до нас с дохристианских времен известной книге Еноха. В христианстве этот метафизический раскол углубился: сатана, который в Ветхом Завете состоял при Яхве, превращается теперь в диаметральную и вечную противоположность Божьему миру. Устранить его невозможно. И ничего удивительного, что уже в начале XI века появилось еретическое учение, будто не Бог, а дьявол сотворил этот мир. Таково было вступление во вторую половину христианского зона, при том что раньше уже возник миф о падших ангелах, от которых человек получил опасное знание наук и искусства. Что эти древние авторы сказали бы о Хиросиме?

Якоб Бёме в своих гениальных видениях разглядел парадоксальность

природы Богообраза, чем способствовал дальнейшему развитию мифа. Символ мандалы у Бёме раскрывает идею раскола: внутренний круг разделен там на две половины, которые расположены друг против друга. Согласно христианскому учению, Бог един в трех Лицах, Он в каждой частице разлитого в мире Духа Святого, потому каждый причастен единому Богу, а значит причастен и filiatio, Бого-сыновству (Евр. 6,4). Complexio oppositorum*, что содержит в себе Богообраз, таким образом, предопределено каждому человеку, и не в единстве, а в конфликте, причем темная сторона образа не соответствует общепринятому представлению, что «Бог есть свет». Это реалии наших дней, хотя они едва ли осознаются официальными учителями человечества, которые, надо полагать, обязаны понимать такие вещи. Мы отдаем себе отчет в том, что достигли определенного

Сочетание противоположностей *(лат.}*

исторического рубежа, но воображаем, будто это связано с расщеплением атома или с космическими полетами. И, как всегда, мы никак не замечаем того, что происходит в этот момент в человеческой душе.

Поскольку Богообраз с психологической точки зрения есть очевидная основа и духовное начало, глубинная дихотомия, его определяющая, осознается уже как политическая реальность: имеет место уже некая психическая компенсация. Она проявляется в форме спонтанно возникающих округлых образов, которые представляют собой синтез свойственных в душе противоположностей. Сюда я бы отнес широко распространившиеся с 1945 года слухи о НЛО — неопознанных летающих объектах. Они основаны или на видениях, или на реальных фактах. Под НЛО подразумевается некий летательный аппарат, прилетевший к нам либо с другой планеты, либо вообще из четвертого измерения.

Более 20 лет назад (в 1918 году), исследуя коллективное бессознательное, я обнаружил наличие универсального символа подобного

рода — символа мандалы. Чтобы утвердиться в этом, я более 10 лет собирал материалы, прежде чем в 1929 году обнародовал свои результаты. Мандала — это ар-хетипический образ, существование которого прослеживается на протяжении тысячелетий. По сути это *целостность самости,* или целостность «внутреннего человека», а с мифологической точки зрения —- возникновение в человеке божественного начала. В противоположность рисункам Бёме, современные символы стремятся к единству, то есть к некой компенсации распада и, следовательно, к его преодолению. Процесс этот протекает в коллективном бессознательном и проявляется во всем. Слухи об НЛО —одно из подобных свидетельств, один из симптомов всеобщего психического состояния.

Когда аналитическая терапия выводит на поверхность сознания так называемую «тень», следствием ее оказывается расщепление, обострение противоречий, которые, в свою очередь, стремятся к выравниванию и единству. Символы в

подобных ситуациях выполняют роль посредников. Столкновение противоположностей, если отнестись к ним серьезно, может поставить нашу психику на грань слома. Это логическое tertium non datur* еще раз подтверждает, что решения нет. Если же все в порядке, оно возникает само собой, и только в этом случае оно убедительно, только в этом случае оно воспринимается как «благодать». Поскольку решение рождается в столкновении и борьбе противоположностей, оно является, как правило, нераздельным сплавом сознательных и бессознательных факторов, символ которого — две сложенные половинки монеты. Этот символ (результат совместных усилий сознательного и бессознательного) и создает подобие Богообраза в форме мандалы — наиболее простой модели целостности. Этот образ, представляющий столкновение противоположностей и их примирение, подсказывает нам воображение.

Столкновение, природа которого всегда индивидуальна, осознается обычно как частный случай универсального конфликта. Наша психическая структура повторяет структуру Вселенной, и все происходящее в космосе повторяет себя в бесконечно малом и единственном пространстве человеческой души. Отсюда Богообраз — это всегда проекция внутреннего ощущения какого-то великого противостояния. Затем этот опыт получает наглядное воплощение в предметах, порождающих подобную ассоциацию, а сами предметы с тех пор сохраняют свое нуминозное значение или, точнее, отличаются большой долей нуминозности. В таком случае воображение полностью освобождается от всего конкретного и пытается уловить образ невидимого, того, что стоит по ту сторону вещей. Я имею в виду простейшие, базисные формы мандалы — круг и простейшее умозрительное разделение круга: это квадрат и, разумеется, крест.

Такие опыты могут влиять на человека как благотворно, так и разрушительно. Человек не умеет их осмыслить, понять, управлять ими, как не умеет от них освободиться или

Третьего не дано *(лат.)*

уйти, и потому он ощущает себя в их власти. Догадываясь, что они не связаны с индивидуальным сознанием, он дает им имена: мана, демон или бог. Наука, в свою очередь, придумала термин «бессознательное», признавая тем самым, что ничего не знает о нем; естественно, что она и не может ничего знать о субстанции души, поскольку именно душа является единственным источником нашего знания о чем-либо. А отсюда вытекает, что опровергнуть смысл обозначенных словами «мана», «бог» или «демон» явлений невозможно ни опровергнуть, ни доказать. Однако мы убеждены, что ощущаем нечто объективное и в то же время потустороннее, и это наше ощущение соответствует действительности.

Нам известно, что существует нечто неведомое и оно существует в нас,

точно так же, как известно, что не мы творим свои сны или рождаем внезапные счастливые мысли и озарения, но что это происходит с нами без нашего участия. Таким образом, все, что происходит с нами, можно считать исходящим от бога, демона или бессознательного. И если первые два понятия обладают огромным преимуществом, заключая в себе некое эмоциональное качество нуминоз-ности, последнее — бессознательное — банально и потому более правдоподобно. Именно это понятие содержит в себе ту эмпирическую сферу, нашу будничную реальность, которая нам так хорошо известна.

«Бессознательное» — понятие слишком нейтральное и рациональное, оно ничего не говорит воображению. Введенное в научный оборот, оно является скорее инструментом для беспристрастных наблюдений, не претендуя на метафизичность, что выгодно отличает его от разного рода трансцендентных понятий, довольно спорных, уязвимых и ведущих к фанатизму.

Я, как видите, предпочитаю термин «бессознательное», хотя знаю, что могу с тем же успехом произнести «бог» или «демон», если хочу выразить нечто мифологическое. Прибегая к мифологическому способу выражения, я помню, что «мана», «демон» и «бог» — синонимы «бессознательного» и что мы знаем о них так же много, как и мало. Люди *верят,*

что знают гораздо больше; и в определенном смысле эта вера, может быть, полезнее и эффективнее наукообразной терминологии.

Неоспоримое преимущество мифологических понятий заключается в том, что они в гораздо большей степени объективируют конкретику и, соответственно, осуществляют ее персонификацию, а эмоциональность делает их жизнеспособными и эффективными. Любовь и ненависть, страх и благоговение выходят на сцену, поднимая конфликт до уровня драмы, «статисты» становятся «действующими лицами». Человеку как бы бросают вызов вступить в борьбу с роковыми обстоятельствами, и только так он

достигнет целостности, и только тогда может «родиться Бог» — то есть он явится человеку в образе человека. В этом акте перевоплощения человек, то есть его «я», внутренне замещается «Богом», а «Бог» внешне уподобляется человеку в соответствии со словами Иисуса: «Видевший Меня видел Отца» (Ин., 14:9).

Именно в этом проявляется недостаточность мифологической терминологии. Привычное христианское представление о Боге определяет Его как всемогущего, всезнающего и всеблагого Отца и Создателя. Когда этот Бог уподобляется человеку, Он уничижается до бесконечно малого; трудно даже понять, почему человеческая сущность не разрушается при этом. Догматическое богословие, соответственно, наделяет Иисуса свойствами, возвышающими его над обычными людьми. Прежде всего на нем нет macula peceotf, и уже поэтому он, по меньшей мере, богочеловек, или полубог. Христианский Богообраз не может быть воплощен в эмпирическом человеке без противоречий, ведь совершенно ясно, что человек — на поверхности житейской — выглядит мало приспособленным к тому, чтобы представлять Бога.

Мифу в конечном счете придется прийти к монотеизму, отказавшись от деизма, официально отвергнутого, но и поныне хранящего верность некоему вечному темному антагонисту всемогущего Бога. В него должны быть включены

Клеймо греха *(лат.)*

философские противоположности Кузанца и моральная неоднозначность Бёме. Лишь таким образом бог может сохранить целостность и единство. Ведь природа символов такова, что они способны соединять противоположности, чтобы те не противоречили друг другу, а, напротив, дополняли одна другую и придавали жизни смысл, поэтому неоднозначность представлений о Боге Природе и Боге Творце уже не выглядит

столь затруднительной. Более того, миф о неизбежном вочеловечивании Бога, составляющий основу христианского учения, теперь может быть истолкован как творческая борьба противоположностей в человеке, их синтез в самости, индивидуальной целостности. Неизбежная противоречивость образа Бога Творца снимается в единстве самости как unio mystica*. В сознании личности присутствует уже не прежняя оппозиция «Бог — человек» — она преодолена, противоречия заключены в самом Богообразе. И это станет смыслом «богослужения» — свет, возникающий из тьмы, Творец, осознающий свое творение, и человек, осознающий самого себя.

Это та цель или одна из тех целей, что с умыслом назначена человеку творением, заключающая в себе этот умысел. Это и есть все объясняющий миф, который многие годы я создавал для себя. Это цель, которую я могу познать, я считаю ее достойной, она удовлетворяет меня. Благодаря своему рефлектирующему сознанию человек возвышается над животным миром, и это подтверждает, что природа в высшей степени поощряет именно развитие сознания. Сознание позволило человеку сделаться властелином природы, и, познавая бытие мира, он утверждает Творца. Мир — это некий феномен, который не существует без сознательной рефлексии. Если бы Творец сознавал самого себя, зачем ему тогда сознательное творение: к тому же сомнительно, чтобы крайне сложные и обходные пути созидания, требующие миллионы лет на развитие бесконечного числа видов и тварей, явились продуктом целенаправленных действий. Естественная

Мистическое единение *(дат.)*

история говорит нам о развитии случайном и неслучайном, направленном на уничтожение себя и других в течение необозримого времени. Буквально о том же самом свидетельствует биологическая и политическая история человечества. Но история духа — это нечто совершенно иное. Здесь нас потрясает чудо мыслящего сознания — вторая

космогония. Значение его столь велико, что невозможно не предположить, что где-то среди чудовищного и очевидно бессмысленного биологического механизма присутствует какой-то элемент осмысленности. Ведь в конечном счете путь к его проявлению был обнаружен на уровне теплокровных — обнаружен как будто случайно, непреднамеренный и непредвиденный, но все же в каком-то «смутном порыве», в предчувствии и предощущении, — осмысленный.

Я вовсе не утверждаю, что мои размышления о сущности человека и его мифа — последнее и окончательное слово, но, на мой взгляд, это именно то, что может быть сказано в конце нашей эры — эры Рыб, а возможно, и в преддверии близящейся эры Водолея, который имеет человеческий облик...

Он в своем роде souverain*, содержимое своего кувшина он отправляет в рот Piscis austrinus", выполняющих роль дочернюю, бессознательную. По окончании этой более чем двухсотлетней эры наступит следующая, обозначенная символом Capricornus (чудища, соединяющего в себе черты козы и рыбы, горы и моря, антиномии, созданной из элементов двух животных). Это странное порождение легко принять за прообраз Бога Творца, который противоположен «человеку» — антропосу. Но здесь я умолкаю: соответствующего эмпирического материала, то есть известных мне образов из бессознательного других людей или исторических документов у меня просто нет. А поскольку нет, то любые Умозрительные спекуляции бессмысленны. Они уместны лишь тогда, когда мы располагаем объективными данными, подобными тем, что имеем в случае с Водолеем.

Государь *(фр.)* Созвездие Рыб *(лат.)*

Нам не известно, как далеко может заходить процесс самоосознания и куда он приведет человека. Это новый элемент в истории творения, не имеющий аналогов, и нам не дано узнать его свойства: возможно ли, чтобы

species homo sapiens* постигла судьба других видов, некогда распространенных на земле, а теперь исчезнувших? У биологии нет средств, чтобы опровергнуть такое предположение.

Потребность в мифологии удовлетворяется постольку, поскольку мы сами формируем собственное мировидение, достаточное для объяснения смысла человеческого существования во Вселенной, — мировидение, истоки которого лежат во взаимодействии сознания и бессознательного. Бессмысленность невозможно совместить с полнотой жизни, это означает болезнь. Смысл многое, если не все, делает терпимым. Никакая наука не сможет заменить миф, и никакая наука мифа не сотворит, поэтому и Бог — не миф, но *миф* изъясняет Бога в человеке. Не мы измыслили миф, он обращает к нам «слово Божье»; «слово Божье» мы чувствуем, но нам не дано понять, что в нем — от самого Бога. В нем нет ничего неизвестного нам, ничего сверхъестественного, кроме того обстоятельства внезапности, с которой оно приходит к нам и налагает на нас определенные обязательства. Оно не подчинено нашей воле, назвав это вдохновением, мы тоже мало что объясним. Мы знаем, что эта «странная мысль» — вовсе не результат нашего умствования, но явилась извне, «с другой стороны», и, если нам случалось увидеть вещий сон, разве можно приписать его своему разумению? Мы ведь часто даже не знаем, что такое этот сон, — предвидение или некое отдаленное знание?

Это слово входит в нас неожиданно; мы претерпеваем его, поскольку пребываем в глубокой неопределенности: ведь если Бог — некое complexio oppositorum", возможно все, что угодно, — в полном смысле слова, — равно возможны истина и ложь, добро и зло. Миф — это нечто двус-

Человеческий вид *(лат.)*

Соединение противоположностей (лат.)

мысленное или может быть двусмысленным, как сон или дельфийский оракул. Не стоит отвергать доводы рассудка, следует не терять надежду на то, что инстинкт придет к нам на помощь, и тогда Бог будет на нашей

стороне, то есть против Бога, как в свое время считал Иов. Всё, в чем выражена «иная воля», исходит от человека — его мысли, его слова, его представления и даже его ограниченность. И человек, как правило, склонен приписывать все именно себе, особенно когда, опираясь на грубые психологические категории, он приходит к мысли, что все исходит от его намерений и от «него самого». С детской наивностью он воображает, что знает все, что можно постичь, и вообще «знает себя». Тем не менее ему даже в голову не приходит, что слабость его сознания, а отсюда и страх перед бессознательным лишают его способности отделить то, что он выдумал сам, от того, что явилось ему спонтанно, из других источников.

Человек не может оценить себя объективно, еще не может рассматривать себя как некое явление, которое предстает перед ним и с которым, for better or worse", ему приходится себя идентифицировать. Первоначально все, что с ним происходит, — происходит помимо его воли, и лишь ценой огромных усилий ему удается завоевать и сохранить за собой область относительной свободы.

Тогда и только тогда, уже утвердившись в этом своем завоевании, он способен понять всю глубину своей зависимости от того, что заложено в нем изначально и над ^ем он не властен. Причем эти его изначальные основания вовсе не остаются в прошлом, а продолжают жить с ним, являясь частью его бытия; его сознание сформировано ими в той же степени, что и окружающим физическим миром.

Всё, что окружает человека вне его самого и что он сам обнаруживает в себе, он сводит воедино в идее божественного, описывая воплощение ее с помощью мифа и объясняя себе затем этот миф как «слово Божье», то есть как внушение и откровение с «той стороны».

Хорошо ли, плохо ли *(англ.)*

* * *

Нет лучшего средства защитить свое хрупкое и столь зыбкое ощущение индивидуальности, чем обладание некой тайной, которую желательно или необходимо сохранить. Уже на самых ранних стадиях социальной истории мы обнаруживаем страсть к тайным организациям. Там, где нет поводов скрывать действительно важные секреты, изыскиваются «таинства», к которым допускаются лишь избранные и «посвященные». Такова история розенкрейцеров, так было и во множестве других случаев. Среди подобных псевдотайн встречаются — по иронии судьбы — настоящие тайны, о которых посвященные вовсе не догадываются. Это случается, к примеру, в обществах, которые изначально заимствовали свои тайны из алхимической традиции.

Потребность в таинственности — неотъемлемое примитивного сознания, поскольку причастность к тайне служит своего рода цементом для общественных отношений. На социальном уровне тайны с успехом компенсируют недостаточность отдельной личности, которая, всегда отделяя себя от других, в то же время вынуждена жить в постоянном поиске своей исходной бессознательной идентичности с другими. Таким образом, исполнение человеком своего предназначения, осознание своей уникальности — результат долгой, почти безнадежной воспитательной работы. Поскольку даже те немногие, кого опыт инициации — причастность к тайне — в каком-то смысле выделяет, в итоге стремятся подчиниться законам групповой идентичности, хотя в этом случае начинает действовать механизм социальной дифференциации.

Тайное общество — некое промежуточное звено на пути к индивидуации. Мне думается, что дифференциация — механизм коллективный, когда мы еще не осознали, что выделить себя из массы окружающих и самостоятельно встать на ноги — задача индивидуальная, единственная в своем роде. Всякого рода коллективная тождественность, например: членство в организациях, приверженность к «измам» и

пр., уводит нас в сторону. Это — костыль для хромого, щит для трусливого, постель для ленивого, детские ясли для безответственного в равной степени убежище для несчастного и слабого. Это — тихая бухта для потерпевшего крушение; лоно семьи для сирот, земля обетованная для разочарованных странников и усталых пилигримов, пастух и надежная ограда для заблудших овец, мать, дающая жизнь и пищу. Поэтому считать это промежуточное звено западней было бы ошибкой. Напротив, она долгое время являлась единственно возможной формой существования личности, хотя сейчас, как никогда прежде, нам угрожает именно обезличение. Могущество коллективной тождественности никто не ставит под сомнение в наши дни, и многие вправе считать ее своей конечной целью. Поэтому любые попытки напомнить человеку о его самоопределении, самосовершенствовании и самостоятельности выглядят дерзкими, ничем не оправданными, вызывающими и просто бессмысленными.

И все же может произойти такое, что у человека по ряду причин возникнет необходимость решиться самостоятельно пойти по пути, уводящем от привычных форм и обра-юв, рамок и покровов, самый дух и образ этой жизни перестанет удовлетворять его. И тогда он пойдет один, и сам станет своим обществом. Он сам будет являть для себя некое множество — множество мнений и тенденций, причем не всегда они будут расположены а одной плоскости. Он действительно окажется не в ладах с самим собой, питаясь примирить свою множественность с некой общей необходимостью, столкнется с огромными трудностями. Даже если внешне он защищен промежуточными социальными формами, против внутренней множественности он бессилен, и этот внутренний разлад может заставить его смириться, свернуть с пути, сделаться таким, как окружающие.

Как и члены тайных обществ, уклонившиеся от недифференцированной коллективности, личность на своем одиноком пути

нуждается в тайне, которую по разным причинам ей нельзя или она не может раскрыть. Такая тайна поддерживает личность в обособленности ее замыслов. Для

многих эта обособленность становится непосильной ношей; к таким принадлежат, как правило, невротики, которые поневоле играют в прятки с другими и сами с собой и не способны принять всерьез что бы то ни было. В конце концов, они приносят в жертву эту обособленность в пользу некой общей уравнительности, что безусловно приветствуется окружающими. В этом случае здравый смысл не в состоянии сопротивляться, и лишь тайна, разгласить которую невозможно — страшно или нельзя выразить словами (могут принять за «безумную» идею), — лишь она способна воспрепятствовать неизбежному и остановить деградацию.

Нередко потребность в такой тайне становится почти непреодолимой, и мы неожиданно для себя оказываемся вовлеченными в идеи и действия, в которых уже не отдаем себе отчета. Дело здесь не в капризе или гордыне, а скорее мы имеем дело с неизъяснимой dira necessitas*, которая настигает человека с роковой неизбежностью и, вероятно, впервые в жизни ставит его перед фактом существования чего-то инородного и более могущественного, чем он сам и его «домашний мир», где он представлял себя хозяином.

Характерный пример тому — история Иакова, который отважился на борьбу с ангелом и, потерпев поражение, сумел все же предотвратить убийство. Ветхозаветному Иакову повезло: его истории верят безусловно. Современного «Иакова», вздумай он рассказать подобную историю, его слушатели встретят многозначительными улыбками. Он просто никогда не решится заговорить о подобных вещах, особенно если имеет собственный взгляд на природу этого посланца Яхве. К тому же nolens-volens" он станет обладателем тайны, обсуждать которую не принято, и тем самым окажется каким-то образом «отмеченным», reservatio mentalis*** будет преследовать

его до тех пор, пока он не начнет лицемерить и притворяться.

Суровая необходимость *(лат.)* Волей-неволей *(лат.)* 'Духовная изоляция *(лат.)*

Однако всякому, кто хочет усидеть на двух стульях, стремится идти своим путем и одновременно следовать неким коллективным установлениям, грозит нервное расстройство. Современному «Иакову» не по силам осознать ту очевидную вещь, что из них двоих ангел был так или иначе сильнее, ведь нет никаких доказательств, что ангел удалился не прихрамывая.

Итак, человек, ведомый своим демоном — своим двуе-динством, выходит за пределы промежуточной стадии и попадает в глухую неизвестность, где нет проторенных путей и надежного прикрытия, где нет спасительных заповедей, которые приходят на помощь человеку в трудную минуту, когда у него возникнет беспощадный и разрушительный конфликт с долгом. Обычно такие вылазки в «No Man's Land»* длятся недолго, и лишь до тех пор, пока не случаются подобные конфликты, но как только атмосфера начнет сгущаться, они мягко сходят на нет. Я не смею осуждать того, кто отступает, но тому, кто ставит себе в заслугу собственную слабость и малодушие, трудно найти оправдание. Кстати, я не думаю, что мое презрение принесет ему хоть какой-то вред, и поэтому считаю себя вправе высказать его.

Тот же, кто, оказавшись в подобной ситуации, на свой страх и риск в одиночку ищет решение и берет на себя всю ответственность за него, кто п^ред лицом Судьи отмаливает его денно и нощно, тот обрекает себя на пол-ную изоляцию. Иногда он сам себе и упрямый защитник, и беспощадный обвинитель, никакой суд — ни мирской, ни духовный — не способен вернуть ему спокойный сон; в его жизнь входит настоящая тайна, тайна, которую он не разделит ни с кем. Когда б он не был сыт по горло всем этим, он, возможно, не оказался бы в подобной ситуации. Очевидно, для того, чтобы

впутаться з нее, необходимо повышенное чувство ответственности. Именно оно не позволяет сбросить свой груз на чужие плечи и согласиться с чужим — коллективным — решением. И суд тогда сверша-

Необитаемая земля *(англ.)*

ется не «на миру», но в мире внутреннем, и приговор выносится за закрытыми дверями.

Эта перемена наделяет личность каким-то ранее незнакомым смыслом, с этого момента она уже не известное и социально определяемое эго, а внутренне противоречивое суждение о том, в чем же собственно ее ценность — для других и для себя самой. Ничто так не действует на активность самосознания, как эти внутренние конфликты. Здесь обвинение располагает неоспоримыми фактами и защита вынуждена отыскивать неожиданные и непредвиденные аргументы. И при этом, с одной стороны, мир внутренний берет на себя значительную часть бремени мира внешнего, позволяя последнему избавиться от части своей тяжести. С другой стороны, мир внутренний обретает больший вес, уподобляясь некоему этическому трибуналу. Но главное состоит в том, что эго, когда-то четко определенное, отныне перестает быть только прокурором и теперь вынуждено защищаться. Оно становится двусмысленным и расплывчатым, оказываясь между молотом и наковальней, и эта внутренняя противоречивость несет в себе некую сверхупорядоченность.

Далеко не всякий классический конфликт — вероятно, а скорее всего, никакой — не может быть «разрешен» в самом деле, притом что спорить о нем можно до судного дня. Однажды решение вдруг придет — подобно короткому замыканию. Практически жизнь не может существовать как бесконечно длящийся конфликт. Противоположности и вызываемые ими конфликты не исчезают даже тогда, когда становятся импульсом к действию, они постоянно угрожают единству личности, вновь и вновь опутывая жизнь

сетями противоречий.

В подобных ситуациях благоразумнее, наверное, было бы не пускаться во все тяжкие, не покидать надежное укрытие и теплый кокон, оберегая себя тем самым от внутренних потрясений. Те, кого ничто не *вынуждает* оставить отцовский кров, могут чувствовать себя в полной безопасности. А те немногие, кто оказался выброшен на тот

одинокий — окольный — путь, очень скоро познают все недостатки и все прелести человеческой природы.

Исходной точкой любого вида энергии является разность потенциалов, естественно поэтому, что жизнеспособность психической структуры составляет ее внутренняя *полярность,* что было известно еще Гераклиту. Как теоретически, так и практически она присуща всему живому, и противостоит этой властной силе лишь хрупкое единство эго, которое тысячелетиями удерживается, защищая и ограждая себя от внешних и внутренних столкновений. То, что это единство в принципе стало возможным, связано, видимо, с извечным стремлением противоположностей прийти к равновесию (то же наблюдается в энергетических процессах, возникающих при столкновении тепла и холода, высокого и низкого давления и т.д.). Энергия, лежащая в основе сознательной психической деятельности, предшествует ей и посему, вне всякого сомнения, является бессознательной. По мере того как она превращается в осознанную, она проецируется на некие образы, будь то мана, боги, демоны и пр., чья нуминозность служит источником жизненной силы. Это продолжается до тех пор, пока названные формы мы не признаем за таковые. Но постепенно их очертания размываются, теряют силу, и тогда эго, то есть эмпирическая личность, в буквальном смысле овладевает этим источником энергии: с одной стороны, личность стремится использовать эту энергию, что ей даже удается, или, по крайней мере, так ей кажется; с другой же — она сама оказывается в ее власти.

Сия гротескная ситуация складывается тогда, когда мы принимаем во внимание только сознание и считаем его единственной формой психического бытия. В этом случае так называемая инфляция, то есть обратная проекция неизбежна. Если же мы учитываем существование некой бессознательной души, содержимое такой проекции может быть воспринято на уровне предваряющих сознание врожденных инстинктов. Тогда они сохраняют свою объективность и автономность и инфляции не происходит. Архетипы, которые, предваряя сознание, определяют его, реально проявляются

там, где они существенны — то есть как априорные структурные формы на инстинктивном уровне. Их следует воспринимать не как вещь в себе, а лишь как доступную для восприятия форму вещи. Разумеется, не только архетипы определяют специфическую природу восприятия, они лишь коллективный его компонент. Но как нечто инстинктивное, они соответствуют динамической природе инстинкта, а следовательно, располагают особой энергией, которая вызывает или подчиняет себе определенные импульсы или модели поведения; иными словами при некоторых обстоятельствах они обладают властью (нуминозум!). Таким образом, понятие о них как о своего рода daimonia* вполне соответствует их природе.

Тот, кто думает, что подобные формулировки могут что-либо изменить в *природе* вещей, слишком верит в силу слов. Реальные вещи не меняются от того, что мы даем им разные имена, это имеет значение только для нас самих. Если кто-то воспринимает «Бога» как «абсолютное ничто», это вовсе не отменяет существования высшего организующего принципа; мы распоряжаемся собой так, как и прежде, изменение имен не в состоянии что-либо отменить в действительности, но оно способствует формированию у нас некой отрицательной установки. Наименование же чего-либо ранее неизвестного, напротив, является положительной интенцией. Таким образом,

рассуждая о «Боге» как об «архетипе», мы ничего не говорим о его реальной природе, но допускаем, что «Бог» — это нечто в нашей психической структуре, что было прежде сознания, и поэтому Его никоим образом невозможно считать порожденным сознанием. Тем самым мы не уменьшаем вероятности Его существования, но приближаемся к возможности Его познать. Последнее обстоятельство крайне важно, поскольку вещь, если она не постигается опытом, легко отнести к разряду несуществующих. Такую возможность, конечно, не могли упустить так называемые верующие, которые видят в моей попыт-

Некая сила, «демон» *(греч.)*

ке воссоздать изначальную бессознательную психическую структуру только атеизм или, на худой конец, гностицизм, и никогда — психическую реальность, то есть бессознательное.

Если бессознательное в принципе существует, оно должно включать в себя предшествующую эволюцию нашей сознательной души. В конце концов представление о том, что человек во всем своем блеске был создан на шестой день творения—'сразу, без каких-либо предварительных стадий, — такое представление слишком примитивно и архаично, чтобы удовлетворять нас сегодня. Но во всем, что имеет отношение к душе, мы продолжаем упорно ему следовать; нам удобнее считать, что душа не имеет предпосылок, что это tabula rasa", что она всякий раз вновь появляется при рождении и что она лишь то, чем сама себя представляет.

И в филогенезе, и в онтогенезе сознание вторично — и эту очевидность пора, наконец, признать. Так же, как тело имеет свою анатомическую предысторию, исчисляемую миллионами лет, так и психическая система, как всякая часть человеческого организма, является результатом такой эволюции, повсюду обнаруживая следы более ранних стадий своего развития. Как сознание начинало свою эволюцию с бессознательного животного состояния,

так проходит этот процесс дифференциации каждый ребенок. Предсознательное состояние психики ребенка — это все, что угодно, только не tabula rasa; его психическая структура уэье включает осознаваемые индивидуальные проформы и все специфические человеческие инстинкты, а кроме того, она обнаруживает априорные основания высших функций.

На этих сложных основаниях эго развивается, опираясь на них в течение всей жизни. Если же они перестают функционировать, следует холостой ход, а затем смерть. Их реальность слишком многое определяет в нашей жизни. В сравнении с ними даже внешний мир вторичен — зачем он нужен, если отсутствует эндогенный инстинкт, отвеча-

Чистая доска *(лат.)*

ющий за восприятие? Всем, наконец, известно, что никакая сознательная воля не может вытеснить инстинкт самосохранения. Этот инстинкт рождается в виде некой принудительной силы или воли, или приказа, и если — как это в той или иной степени происходило с незапамятных времен —мы присваиваем ему имя какого-то демона, мы, по крайней мере, точно отражаем психологическую ситуацию. Когда мы с помощью понятия архетипа пытаемся чуть точнее определить момент, когда этот демон завладел нами, мы ничего не отменяем, а лишь становимся ближе к источнику жизненной энергии.

* * *

Все свидетельства — любые, вызванные нашим воображением, — подсказаны нам психикой. Последняя выступает как некий динамический процесс, основой которого служит полярность, напряжение между двумя полюсами. «Не следует умножать число универсалий!» А поскольку энергетическая теория в качестве универсальной принята в естественных науках, мы попробуем ограничиться ею и в психологии. Ничего другого, похожего на иное объяснение, просто нет, более того, полярная природа

психики и ее содержание находят подтверждение и в психологическом опыте.

Если энергетическая концепция психики верна, то противоречащие ей предположения, как, например, представление о некой метафизической реальности, должны казаться, мягко выражаясь, парадоксальными.

Психика не может выйти из себя так же, как не может постулировать какие бы то ни было абсолютные истины, поскольку именно в ее полярности заложена их относительность. Когда психика провозглашает абсолютную истину, например, «Абсолют есть движение» или «Абсолют есть нечто единичное», она неизбежно попадается на одном из своих противоречий. Ведь с равным успехом можно утверждать: «Абсолют — это покой», или: «Абсолют суть все». Как только психика выбирает одну сторону, она разрушается и

теряет способность к познанию. Вследствие невозможности рефлексии она превращается в некую последовательность состояний, каждое из которых стремится занять главенствующее место, так как других не учитывает (или пока не учитывает).

Все сказанное выше, конечно, не отменяет оценочной шкалы, а лишь подтверждает ту очевидную вещь, что границы размыты, что «все течет», наконец. За тезисом следует антитезис, а синтез возникает уже как нечто третье, ранее непредусмотренное — то есть психика лишний раз подчер-кивает свою полярную природу, на самом деле ни в чем не выходя за свои границы.

В попытке определить границы психического я ни в коем случае не пытаюсь ограничить все *одной лишь* психикой. Но если имеются в виду восприятие или познание, выйти за ее пределы нам не удается. Наука, безусловно, признает существование некоего непсихического, трансцендентного объекта, но трудности в постижении реальной природы

это-io объекта для нее тоже не тайна, особенно если соответс-1вующие органы чувств или не в состоянии реагировать на ото, или вообще отсутствуют, а необходимый тип мышления не выработан, В случаях, когда ни наши органы чувств, ни соответствующие искусственные вспомогательные инструменты доказать наличие реального объекта не могут, возникает та чудовищная трудность, суть которой заключается в искушении объявить реальный объект несуществующим вовсе. Подобные, более чем скоропалительные выводы меня никогда не удовлетворяли, потому что я никогда не утверждал, что мы способны постичь .все формы бытия. Потому я осмеливаюсь заявить, что феномен архетипических структур, каковые представляют собой психические явления (и только), — опирается на *психоидную* основу, то есть на в какой-то мере психическую, но, вероятно, совсем иную форму бытия. За недостатком эмпирических данных я не обладаю ни знанием, ни пониманием этих форм, называемых обычно «духовными», с наукой это никак не соотносится, но я в это *верю.* И здесь я вынужден признать свое невежество.

Но я реально испытывал воздействие архетипов, для меня они *действительны* даже тогда, когда я не знаю их реальной природы. Это я отношу не только к архетипам, но к природе души в целом. Что бы она сама о себе ни заявляла, за свои пределы ей никогда не выйти. Постижение само по себе факт психический, и в этом смысле мы жестко ограничены исключительно психическим миром. Тем не менее есть все основания предполагать, что за этой завесой существует некий непознанный, но действительный объект, по крайней мере, в случаях с психическими явлениями, где нельзя ничего утверждать. Суждения о возможности или невозможности правомерны лишь в специальных областях, вне их это лишь произвольные допущения.

И хотя брать некие положения с потолка, то есть без достаточных на то оснований, не принято, тем не менее существуют утверждения, которые все же должны приниматься без учета объективных причин. Это касается, например, оснований психодинамики, обыкновенно выражаемых субъективно и рассматриваемых в каждом случае отдельно. Ошибка здесь коренится в невозможности определить, исходит ли утверждение от конкретного субъекта, руководствующегося исключительно личными мотивами, или же оно носит общий характер и возникает как некий совокупный динамический паттерн. В последнем случае его следует рассматривать не как нечто субъективное, а как нечто психологически объективное, поскольку огромное количество индивидуумов по своему внутреннему побуждению пришли к такому же выводу или осознали необходимость определенного мировоззрения. Поскольку архетип является не пассивной формой, а реальной силой, видом энергии, его можно рассматривать как causa efficiens* подобных утверждений и считать субъектом таковых. Короче, такие утверждения исходят не от конкретного человека, а от архетипа. Если же их не принимают во внимание, то, как учит нас житейский опыт и как подтверждает медицинская практика, это приво-

Действующая причина *(лат.)*

дит к серьезным нарушениям психики. В индивидуальных случаях мы имеем дело с невротическими симптомами, у людей же, не склонных к неврозам, возникают коллективные мании.

В основе архетипических утверждений лежат инстинктивные предпосылки, не имеющие никакого отношения к разуму, — их невозможно ни доказать, ни опровергнуть с помощью здравого смысла. Они всегда представляли собой некую часть миропорядка — representations collectives', по определению Леви-Брюля. Безусловно, эго и его воля играют огромную роль, но то, чего хочет эго, непостижимым образом перечеркивает автономность и нуминозность архетипических процессов. Область их

практического бытия — сфера религии, причем в той степени, в какой религию в принципе можно рассматривать с точки зрения психологии.

ОБ АРХЕТИПАХ КОЛЛЕКТИВНОГО БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Гипотеза о существовании коллективного бессознательного принадлежит к числу тех научных идей, которые поначалу остаются чуждыми публике, ко затем быстро превращаются в хорошо ей известные и даже популярные. Примерно то же самое произошло и с более емким и широким понятием «бессознательного». После того как философская идея бессознательного, которую разрабатывали преимущественно Г. Карус и Э. фон Гартман, не оставив заметного следа, пошла ко дну, захлестнутая волной моды на материализм и эмпиризм, эта идея по прошествии времени вновь стала появляться на поверхности, и прежде всего в медицинской психологии научной ориентации. При этом на первых порах понятие «бессознательного» использовалось для обозначения только таких состояний, которые характеризуются

Коллективные представления *(фр.)*

наличием вытесненных или забытых содержаний. Хотя у Фрейда понятие «бессознательного» выступает, по крайней мере, метафорически — в качестве действующего субъекта, по сути, оно остается не чем иным, как местом скопления именно вытесненных содержаний; и только поэтому за ним признается практическое значение. Ясно, что с этой точки зрения бессознательное имеет исключительно личностную природу, хотя, с другой стороны, уже Фрейд понимал арха-ико-мифологический характер бессознательного способа мышления.

Конечно, поверхностный слой бессознательного является в известной степени личностным. Мы называем его личностным бессознательным. Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий

слой и является так называемым коллективным бессознательным. Я выбрал термин «коллективное», поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а всеобщую природу. Это означает, что она включает в себя, в противоположность личностной душе, содержания и образы поведения, которые являются повсюду у всех индивидуумов одними и теми же. Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным.

Существование чего-либо в нашей душе признается только в том случае, если в ней присутствуют так или иначе сознаваемые содержания. Мы можем говорить о бессознательном лишь в той мере, в какой способны удостовериться в наличии таких содержаний. В личном бессознательном это по большей части так называемые эмоционально окрашенные комплексы, образующие интимную душевную жизнь личности. Содержаниями коллективного бессознательного являются так называемые архетипы.

Выражение «архетип» встречается уже у Филона Иудея по отношению к бессознательному в человеке. Также и у Ири-

нея, где говорится: «Творец мира не из самого себя создал это, он перенес из посторонних ему архетипов». В Библии Бог называется «Изначальный свет». Хотя у Августина слово «архетип» и не встречается, его заменяет «идея»: «Идеи, которые сами не созданы.., которые содержатся в божественном уме». «Архетип» — это пояснительное описание платоновского понятия идеи. Это наименование является верным и полезным для наших целей, поскольку оно значит, что, говоря о содержании коллективного бессознательного, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать, изначальными типами, то есть испокон веку наличными всеобщими образами. Речь практически идет все о том же: примитивные родоплеменные учения имеют дело с видоизмененными архетипами. Правда, это уже не

содержания коллективного бессознательного, они успели приобрести сознаваемые формы, которые передаются с помощью традиционного обучения в основном в виде тайных учений, являющихся вообще 1ИПИЧНЫМ способом передачи коллективных содержаний, берущих начало в бессознательном.

Другим хорошо известным выражением архетипов являются мифы и сказки. Но здесь речь идет о специфических формах, передаваемых на протяжении долгого времени. Понятие «архетип» обозначает только ту часть психического содержания, которая не прошла какой-либо сознательной обработки и представляет собой еще только непосредственную психическую данность. Архетип как таковой существенно отличается от исторически ставших или переработанных форм. На высших уровнях тайных учений архетипы предстают в такой оправе, которая, как правило, безошибочно указывает на влияние сознательной их переработки в суждениях и оценках. Непосредственные проявления архетипов, с которыми мы встречаемся в сновидениях и видениях, напротив, значительно более индивидуальны, не понятны и наивны, нежели, скажем, мифы. По существу архетип представляет собой то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь сознательным и воспринятым; оно претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого оно возникает.

То, что подразумевается под «архетипом», проясняется через его соотнесение с мифом, тайным учением, сказкой. Более сложным оказывается положение, если мы попытаемся психологически обосновать, что такое «архетип».

До сих пор при исследовании мифов удовлетворялись солярными, лунарными, метеорологическими и другими вспомогательными

представлениями. Практически не обращалось внимания на то, что мифы в первую очередь психические явления, выражающие глубинную суть души. Дикарь не склонен к объективному объяснению самых очевидных вещей. Напротив, он постоянно испытывает потребность или, лучше сказать, в его душе имеется непреодолимое стремление приспосабливать весь внешний опыт к душевным событиям. Дикарю недостаточно просто видеть, как встает и заходит Солнце, — эти наблюдения внешнего мира должны одновременно быть психическими событиями, то есть метаморфозы Солнца должны представлять судьбу Бога или героя, обитающего, по сути дела, в самой человеческой душе. Все мифологизированные естественные процессы, такие, как лето и зима, новолуние, дождливое время года и т.п., не столько аллегория самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней и бессознательной драмы души. Она улавливается человеческим сознанием через проекции, т.е. будучи отраженной в зеркале природных событий. Такое проецирование лежит у самых оснований, а потому потребовалось несколько тысячелетий истории культуры, чтобы хоть как-то отделить проекцию от внешнего объекта. Тот, кто еще верит сегодня или уверовал заново в астрологию, почти всегда возвращается к древним пред-рассудкам о влиянии созвездий. Но каждому, кто способен исчислить гороскоп, должно быть известно, что во времена Гиппарха Александрийского день весеннего равноденствия был установлен в Овне. Тем самым любой гороскоп основывается на произвольно выбранном знаке Зодиака, так как со времен Гиппарха весеннее равноденствие сместилось в силу прецессии, по меньшей мере, к началу Рыб.

Субъективность первобытного человека столь удивительна, что самым первым предположением должно было

78

бы быть выведение мифов из его душевной жизни. Познание природы сводится для него, по существу, к языку и внешним проявлениям бессознательных душевных процессов. Их бессознательность представляет

собой причину того, что при объяснении мифов обращались к чему угодно, только не к душе. Недоступным пониманию было то, что душа содержит в себе все те образы, из которых ведут свое происхождение мифы, что наше бессознательное является действующим. Оно ведет пассивное существование и является претерпевающим действия субъектом, драму которого первобытный человек по аналогии обнаруживал в больших и малых природных процессах.

«В твоей груди звезды твоей судьбы», — говорит Зени Валленштейну, чем и довольствовалась вся астрология, когда лишь немногие знали об этой тайне сердца. Тогда не было достаточного ее понимания, и я не решусь утверждать, что и сегодня что-либо принципиально изменилось в лучшую сторону.

Родоплеменные учения священно-опасны. Все тайные учения пытаются уловить невидимые душевные события, и все они претендуют на высший авторитет. Это еще в большей мере верно по отношению к господствующим мировым религиям. Они содержат изначально тайное сокровенное знание и выражают тайны души с помощью величественных образов. Их храмы и священные писания возвещают в образе и слове освященные древностью учения, сочетающие в себе одновременно религиозное чувство, созерцание и мысль. Необходимо отметить, что чем прекраснее, грандиознее, обширнее становится этот передаваемый традицией образ, тем дальше он от индивидуального опыта. Что-то еще чувствуется, воспринимается нами, но изначальный опыт потерян.

Почему психология является самой молодой опытной наукой? Почему бессознательное не было давно уже открыто, а его сокровища представали только в виде этих вечных образов? Именно потому, что для всего душевного Имеются религиозные формулы, причем намного более пре-

красные и всеохватывающие, чем непосредственный опыт. Если для многих христианское миросозерцание поблекло, то сокровищницы символов Востока все еще полны чудес. Любопытство и желание получить новые наряды уже приблизили нас к ним, причем эти образы, будь они христианскими, буддистскими или еще какими-нибудь, являются прекрасными, таинственными, пророческими. Конечно, чем привычнее они для нас, чем более они стерты повседневным употреблением, тем чаще от них остается банальная внешняя сторона и почти лишенная смысла парадоксальность. Таинство непорочного зачатия, единосущность Отца и Сына или Троица, не являющаяся просто триадой, не окрыляют более философскую фантазию. Они стали просто предметом веры. Неудивительно потому, что религиозная потребность, стремление к осмыслению веры, философская спекуляция влекут образованных европейцев к восточной символике, к грандиозным истолкованиям божественного в Индии и к безднам философии даосов Китая. Подобным образом чувство и дух античного человека были захвачены в свое время христианскими идеями. И сейчас немало тех, кто поначалу поддается влиянию христианских символов, пока у них не вырабатывается кьеркегоровский невроз. Или же их отношение к Богу, вследствие нарастающего обеднения символики, сводится к обостренному до невозможности отношению «Я-Ты», чтобы затем не устоять перед соблазном волшебной свежести необычайных восточных символов. Искушение такого рода не обязательно оканчивается провалом, но может привести к открытости и жизненности религиозного восприятия.

Мы наблюдаем нечто сходное у образованных представителей Востока, которые нередко выказывают завидное понимание христианских символов и столь неадекватной восточному духу европейской науки. Тяга к вечным образам нормальна, для того они и существуют. Они должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать. Они созданы из материала откровения и отображают первоначальный опыт божества. Они открывают человеку путь к пониманию бо-

жественного и одновременно предохраняют от непосредственного с ним соприкосновения. Благодаря тысячелетним усилиям человеческого духа эти образы уложены во все охватывающую систему мыслей, стремящуюся найти порядок в мире, но эти образы представляются в то же самое время в виде могущественного, обширного, издревле почитаемого института, каковым является Церковь.

Лучше всего можно проиллюстрировать это на примере одного швейцарского мистика и затворника, недавно канонизированного брата Николая из Флюэ, важнейшим переживанием которого было так называемое видение троичности. Оно настолько занимало его, что было изображено им, по его просьбе, другом на стене кельи. В приходской церкви Заксельна сохранилось изображение видения, созданное тогдашним художником. Это разделенная на шесть частей мандала, в центре которой находится коронованный нерукотворный образ. Нам известно, что брат Николай пытался показать сущность своего видения с помощью иллюстрированной книжки какого-то немецкого мистика и неустанно фудился над тем, чтобы придать своему первопережива-нию удобопонимаемую форму. На протяжении многих лет он занимался именно тем, что я называю переработкой символа. На размышления брата Николая о сущности видения повлияли мистические диаграммы его духовных руководителей. Поэтому он пришел к выводу, что он, должно быть, увидел саму святую Троицу, саму вечную любовь. Такому истолкованию соответствует и вышеуказанное изображение в Заксельне.

Первопереживание брата Николая, однако, было совсем иным. Он был настолько восхищен им, что сам вид его стал страшен окружающим: изменилось его лицо, да так, что от него стали отшатываться, его стали бояться. Увиденное им обладало невероятной интенсивностью. Об этом пишет Вёльфлин: «Все, приходившие к нему, с первого взгляда преисполнялись жуткого страха. О причине этого страха он сам говорил, что

видел пронизывающий свет, представленный человеческим ликом. Видение было столь устрашающим,

что он боялся, как бы сердце не разорвалось на мельчайшие части. Поэтому-то у него, оглушенного ужасом и поверженного на землю, изменился и собственный вид, и стал он для других страшен».

Были все основания для установления связи между этим видением и апокалиптическим образом Христа (Апок., 1:13), который по своей жуткой необычности превзойден лишь чудовищным семиглазым агнцем с семью рогами (Апок., 5:6).

Видение брата Николая уже в его время стало истолковываться особым образом. В 1508 г. гуманист Карл Бовиллиус писал своему другу: «Я хотел бы исправить тот лик, который привиделся ему на небе в звездную ночь, когда он предавался молитве и созерцанию. А именно — человеческий лик с устрашающим видом, полным гнева и угрозы» и т.д. Это истолкование вполне соответствует современной амплификации*, приведенной в Новом Завете (Апок., 1:13). (Не нужно забывать и о других видениях Николая, например, Христа в медвежьей шкуре, Господа и его жены с братом Николаем как сыном и т.п. В значительной своей части они показывают столь же далекие от догматики черты).

С этим великим видением традиционно связывается образ Троицы в заксельнской церкви, а также символ круга в так называемом «Трактате паломника»: брат Николай показал навестившему его паломнику этот образ. Бланке полагает, вопреки традиции, что между видением и образом Троицы нет никакой связи. Мне кажется, что в данном случае скептицизм заходит слишком далеко. Интерес брата к образу круга должен был иметь основания. Подобные видения часто вызывают смятение и расстройство, сердце при этом «разрывается на части».

Опыт учит, что «оберегающий круг», мандала, издавна является средством против хаотических состояний духа.

Амплификация — (от лат. amplificatio — расширение) стилистическая фигура: нагнетание в тексте синонимических тропов или повторяющихся однородных конструкций (слов). Например, «Человеческий лик *с устрашающим* видом, *полным гнева и угрозы».*

82

Вполне понятно поэтому, что брат был очарован символом круга. Но истолкование ужасного видения как богооткро-венного не должно было им отвергаться. Связь видения и образа Троицы в Заксельне с символом круга кажется мне весьма вероятной, если исходить из внутренних, психологических оснований.

Видение было, несомненно, возбуждающим страх, вулканическим. Оно прорвалось в религиозное миросозерцание брата Николая без догматического введения и без экзегетического комментария. Естественно, оно потребовало длительной работы для ассимиляции, чтобы привести в порядок душу и видение мира в целом, восстановить нарушенное равновесие. Это переживание истолковывалось на основе непоколебимой в то время догматики, которая доказала свою способность к ассимиляции. Страшная жизненность видения была преобразована в прекрасную наглядность идеи Троицы. Не будь этого догматического основания, последствия видения с его жуткой фактичностью могли бы быть совсем иными. Вероятно, они привели бы к искажению христианских представлений о Боге и нанесли величайший вред самому брату Николаю, которого признали бы тогда не святым, а еретиком (если не психическим больным), и вся его жизнь, возможно, закончилась бы крушением.

Данный пример показывает полезность догматических символов. С их помощью поддаются формулировке столь же могущественные, сколь и опасные душевные переживания, которые из-за их всевластное™ вполне можно назвать «богооткровенными». Символу дают пережитую форму и

способ вхождения в мир человечески ограниченного понимания, не искажая при этом его сущности, без ущерба Для его высшей значимости. Лик гнева Божьего (его можно встретить у Якоба Бёме) плохо сочетается с новозаветным Богом — любящим отцом небесным. Видение могло легко стать источником внутреннего конфликта.

Нечто подобное присутствовало в самом духе времени конца XV века. Вскоре после этого у многих заново рождавшихся в протестантизме происходит столкновение с

переживанием яхвистического Бога. Яхве — это божество, содержащиеся в котором противоположности еще не отделились друг от друга.

Брат Николай обладал определенными навыками и опытом медитации, он оставил дом и семью, долго жил в одиночестве, глубоко заглянул в то темное зеркало, в котором отразился чудесный и страшный смысл изначального. Развивавшийся на протяжении многих тысячелетий догматический образ божества в этой ситуации сработал как спасительное лекарство. Он помог ему ассимилировать фатальный прорыв архетипического образа и тем самым избегнуть разрушения его собственной души.

Ангелус Силезиус был не настолько удачлив: его раздирали внутренние контрасты, ибо к его времени гарантированная догматами крепость Церкви была уже поколеблена.

Якобу Бё'ме Бог был известен и как «пламя гнева», и как истинно сокровенный свет. Но ему удалось соединить глубинные противоположности с помощью христианской формулы «Отец-Сын», включив в нее свое гностическое, но в основных пунктах все же христианское мировоззрение. Иначе он стал бы дуалистом. Кроме того, ему на помощь пришла алхимия, в которой уже издавна подготавливалось соединение противоположностей. Но

все же не зря у него изображающая божество мандала (приведена в «Сорока вопросах о душе») содержит отчетливые следы дуализма. Они состоят из темной и светлой частей, причем соответствующие полусферы разделяются, вместо того чтобы сходиться.

Формулируя коллективное бессознательное, догмат замещает его в сознании. Поэтому католическая форма жизни в принципе не знает психологической проблематики. Жизнь коллективного бессознательного преднаходится в догматических архетипических представлениях и безостановочно протекает в ритуалах и символике Кредо. Жизнь коллектив-ного бессознательного открывается во внутреннем мире католической души. Коллективное бессознательное, каким мы знаем его сегодня, ранее вообще никогда не было психологическим. До христианской Церкви существовали античные

84

мистерии, а они восходят к седой древности неолита. У человечества никогда не было недостатка в могущественных образах, которые были магической защитой, стеной против жуткой жизненности, таящейся в глубинах души. Бессознательные формы всегда получали выражение в защитных и целительных образах и тем самым выносились в лежащее за пределами души космическое пространство.

Предпринятый Реформацией штурм образов буквально пробил брешь в защитной стене священных символов. С тех пор они рушатся один за другим. Они сталкиваются и отвергаются пробужденным разумом. К тому же их значение давно забыто.

Впрочем, забыто ли? Может быть, вообще никогда не было известно, что они означали, и лишь в Новое время протестантское человечество стало поражаться тому, что ничего не знает о смысле непорочного зачатия, о божественности Христа или о сложности догмата Троичности? Может даже показаться, что эти образы принимались без сомнений и рефлексии, что люди относились к ним так же, как к украшению рождественской елки или

крашенным пасхальным яйцам, — совершенно не понимая, что означают эти обычаи.

На деле люди как раз потому никогда не задаются вопросом о значении архетипических образов, что эти образы полны смысла. Боги умирают время от времени потому, что люди вдруг обнаруживают, что их боги ничего не значат, сделаны человеческой рукой из дерева и камня и совершенно бесполезны. На самом деле обнаруживается лишь то, что человек раньше никогда не задумывался об этих образах. А когда он начинает о них думать, он прибегает к помощи того, что сам он называет «разумом», но что в действительности представляет собой только сумму его близорукости и предрассудков.

История развития протестантизма является хроникой штурма образов. Одна стена падала за другой. Да и разрушать было не слишком трудно после того, как был подорван авторитет церкви. Большие и малые, всеобщие и единичные, °бразы разбивались один за другим, пока, наконец, не при-

шла царствующая ныне ужасающая символическая нищета. Тем самым ослабились силы церкви: она превратилась в твердыню без бастионов и казематов, в дом с рухнувшими стенами, в который ворвались все ветры и невзгоды мира. Прискорбное для исторического чувства крушение самого протестантизма, разбившегося на сотни демонстраций, является верным признаком того, что этот тревожный процесс продолжается.

Протестантское человечество вытолкнуто за пределы охранительных стен и оказалось в положении, которое ужаснуло бы любого естественно живущего человека, но просвещенное сознание не желает ничего об этом знать и в результате повсюду ищет то, что утратило в Европе. Изыскиваются образы и формы созерцания, способные действовать, способные успокоить сердце и утолить духовную жажду, — и сокровища находятся на Востоке. Само по себе это не вызывает каких-либо возражений. Никто не принуждал

римлян импортировать в виде ширпотреба азиатские культуры. Если бы германские народы не прониклись до глубины души христианством, называемым сегодня «чужеродным», то им легко было бы его отбросить, когда поблек престиж римских легионов. Но христианство осталось, ибо соответствовало имевшимся архетипическим образам. С ходом тысячелетий оно стало таким, что немало удивило бы своего основателя, если бы он был жив; христианство у негров или индейцев дает повод для исторических размышлений. Почему бы Западу действительно не ассимилировать восточные формы? Ведь римляне отправлялись ради посвящения в Элевсин, Самофракию и Египет. В Египет с подобными целями совершались самые настоящие туристические вояжи.

Боги Эллады и Рима гибли от той же самой болезни, что и наши христианские символы. Как и сегодня, люди тогда обнаружили, что ранее совсем не задумывались о своих богах, чужие боги, напротив, обладали не растраченной сокровенностью. Их имена были необычными и непонятными, деяния темны, в отличие от хорошо известной скандальной

хроники Олимпа. Азиатские символы были не доступны пониманию, а потому не казались банальными в отличие от собственных состарившихся богов. Безоглядное принятие нового и отбрасывание старого не превращались тогда в проблему.

Является ли это проблемой сегодня? Можем ли мы облечься, как в новое платье, в готовые символы, выросшие на азиатской экзотической почве, пропитанные чужой кровью, воспетые на чуждых языках, вскормленные чужими культами, развивавшейся по ходу чужой истории? Нищий, нарядившийся в княжеское одеяние, или князь в нищенское?

Конечно, и это возможно, хотя, может быть, в нас самих еще жив наказ — не устраивать маскарад, а шить самим свою одежду. Я убежден в том, что растущая скудность символов не лишена смысла. Подобное развитие

обладает внутренней последовательностью. Теряется все то, о чем не задумывались, что не вступает в осмысленное отношение с развивающимся сознанием. Тот, кто сегодня пытается прикрыть собственную наготу роскошью восточных одежд, просто не верен своей истории. Сначала приложили все усилия, чтобы стать нищими изнутри, а потом позируют в виде театрального индийского царя. Мне кажется, что лучше признаться в своей собственной духовной нищете и утрате символов, чем претендовать на владение богатствами, законными наследниками которых мы ни в коем случае не являемся.

Нам по праву принадлежит наследство христианской символики, только мы его где-то растеряли. Мы дали пасть построенному нашими отцами дому, а теперь пытаемся влезть в восточные дворцы, о которых наши предки не имели ни малейшего понятия. Тот, кто лишился исторических символов и не способен удовлетвориться «эрзацем», оказывается сегодня в тяжелом положении. Перед ним зияет ничто, от которого он в страхе отворачивается. Хуже того, вакуум заполняется абсурдными политическими и социальными идеями, отличительным признаком которых является Духовная опустошенность.

87

ФИЛОСОФСКИЙ БЕСТСЕЛЛЕР

Тот, кто не удовлетворяется школьным всезнайством, вынужден честно признаться, что у него осталось лишь так называемое доверие к Богу. И не без оснований, ибо чем ближе Бог, тем больше кажется опасность. Признаваться в собственной духовной бедности не менее опасно: кто беден, тот полон желаний, а желающий навлекает на себя судьбу. Как верно гласит швейцарская поговорка: «За богатым стоит один дьявол, за бедняком два». Подобно тому как в христианстве обет мирской бедности применим по отношению к благам мира сего, духовная бедность означает отречение от фальшивых богатств духа — не только от скудных остатков великого прошлого, именуемых сегодня «протестантской церковью», но также от всех

экзотических соблазнов. Она необходима, чтобы в холодном свете сознания возникла картина оголенного мира. Эту бедность мы унаследовали уже от наших отцов. Мне вспоминается подготовка к конфирмации, которую проводил мой собственный отец. Катехизис был невыразимо скучен. Я перелистал как-то эту книжечку, чтобы найти хоть что-то интересное, и мой взгляд упал на параграфы о троичности. Это заинтересовало меня, и я с нетерпением стал дожидаться, когда мы дойдем на уроках до этого раздела. Когда же пришел этот долгожданный час, мой отец сказал: «Данный раздел пропустим, я тут сам ничего не понимаю». Так была похоронена последняя моя надежда. Хотя я удивился честности моего отца, это не помешало мне с той поры смертельно скучать, слушая все толки о религии.

Наш интеллект неслыханно обогатился вместе с разрушением нашего духовного дома. Мы убедились к настоящему времени, что даже с постройкой самого большого телескопа в Америке мы не откроем за звездными туманностями эмпирей, что наш взгляд обречен на блуждание в мертвой пустыне неизмеримых пространств. Не будет нам лучше и от того, что откроет математическая физика в мире бесконечно малого.

Наконец, мы обращаемся к мудрости всех времен и всех народов и обнаруживаем, что все по-настоящему ценное уже давно было высказано на самом прекрасном языке. Подоб-

но жадным детям мы протягиваем руку к этим сокровищам мудрости и думаем, что если нам удастся их схватить, то они уже наши. Но мы не способны оценить то, что хватаем, руки устают, а сокровища все время ускользают. Они перед нами, повсюду, насколько хватает глаз. Все богатства превращаются в воду, как у того ученика чародея, который тонет в им самим вызванных водах. Ученик чародея придерживается спасительного заблуждения, согласно которому одна мудрость хороша, а другая плоха. Из такого рода учеников выходят беспокойные больные, верующие в

собственную пророческую миссию. Искусственное разделение истинной и ложной мудрости ведет к такому напряжению в душе, что из него рождается одиночество и мания, подобные тем, что характерны для морфинистов, мечтающих найти товарищей по пороку.

Когда улетучивается принадлежавшее нам по праву родства наследство, тогда мы можем сказать вместе с Гераклитом, что наш дух спускается со своих огненных высот. Обретая тяжесть, дух превращается в воду, а интеллект с его люци-феровской гордыней овладевает престолом духа. Отеческая власть над душой может себе позволить дух, но никак не земнорожденный интеллект, являющийся мечом и молотом в руках человека, но не творцом его духовного мира, отцом души. Это хорошо отмечено Клагесом, решительным было восстановление приоритета духа и у Шелера — оба мыслителя принадлежали к той мировой эпохе, когда дух является уже не свыше, не в виде огня, а пребывает внизу в виде воды. Путь души, ищущей потерянного отца, — подобно Софии, ищущей Бюфос, — ведет к водам, к этому темному зеркалу, лежащему в основании души. Избравший себе в удел духовную бедность (подлинное наследие пережитого до конца протестантизма) вступает на путь, ведущий к водам. Вода — это не прием метафорической речи, но жизненный символ пребывающей во тьме души...

Бессознательное обычно считают чем-то вроде футляра, в котором заключено интимноличностное, т.е. примерно тем, что Библия называет «сердцем» и что, помимо всего

прочего, содержит и все дурные помыслы. В камерах сердца обитают злые духи крови, внезапного гнева и чувственных пристрастий. Так выглядит бессознательное с точки зрения сознания. Но сознание, по своей сущности, является родом деятельности большого головного мозга; оно раскладывает все на составные части и способно видеть все лишь в индивидуальном

обличий. Не исключая и бессознательного, которое трактуется им как «мое бессознательное». Тем самым погружение в бессознательное понимается как спуск в полные влечений теснины эгоцентрической совместимости. Мы оказываемся в тупике, хотя думаем, что освобождаемся, занимаясь ловлей всех тех злых зверей, что населяют пещеру подземного мира души.

Тот, кто смотрит в зеркало вод, видит прежде всего собственное отражение. Идущий к самому себе рискует с самим собой встретиться. Зеркало не льстит, оно верно отображает то лицо, которое мы никогда не показываем миру, скрывая его за персоной, за актерской личиной. Зеркало указывает на наше подлинное лицо. Такова проверка мужества на пути вглубь, проба которой достаточна для большинства, чтобы отшатнуться, так как встреча с самим собой принадлежит к самым неприятным. Обычно все негативное проецируется на других, на внешний мир. Если человек в состоянии увидеть собственную Тень и вынести это знание о ней, задача, хотя и в незначительной части, решена: уловлено, по крайней мере, личностное бессознательное. Тень является жизненной частью личностного существования, она в той или иной форме может переживаться. Устранить ее безболезненно с помощью доказательств либо разъяснений невозможно. Подойти к переживанию Тени необычайно трудно, так как на первом плане оказывается уже не человек в его целостности; Тень напоминает о его беспомощности и бессилии. Сильные натуры (не стоит ли их назвать скорее слабыми?) не любят таких отображений и выдумывают для себя какие-нибудь героические [образы] «по ту сторону добра и зла», разрубают гордиевы узлы вместо того, чтобы их

90

развязать. Но раньше или позже результат будет тем же самым. Необходимо ясно осознать: имеются проблемы, которые просто невозможно решить собственными средствами. Такое признание имеет достоинство четности, истинности и действительности, а потому закладывает основание для компенсаторной реакции коллективного бессознательного. Иначе говоря,

появляется способность услышать мысль, готовую прийти на помощь, воспринять то, чему ранее не дано было выразиться в слове. Тогда мы начинаем обращать внимание на сновидения, возникающие в такие жизненные моменты, обдумывать события, которые как раз в это время начинают с нами происходить. Если имеется подобная установка, то могут пробудиться и вмешаться силы, которые дремлют в глубинной природе человека и готовы прийти ему на помощь. Беспомощность и слабость являются вечными переживаниями и вечными вопросами человечества, а потому имеется и вечный им ответ, иначе человек давно бы уже исчез с лица земли. Когда уже сделано все, что было возможно, остается нечто сверх того, что можно было бы сделать, если бы было знание. Но много ли знает человек о самом себе? Судя по всему имеющемуся у него опыту, очень немного. Для бессознательного остается вполне достаточно пространства. Молитва требует, как известно, сходной установки, а потому и приводит к соответствующим эффектам. Необходимая реакция коллективного бессознательного выражается в архетипических оформленных представлениях. Встреча с самим собой означает, прежде всего, встречу с собственной Тенью. Это теснина, узкий вход, и тот, кто погружается в глубокий источник, не может оставаться в этой болезненной узости. Необходимо познать самого себя, чтобы тем самым знать, кто ты есть, поэтому за узкой дверью он неожиданно обнаруживает безграничную ширь, неслыханно неопределенную, где нет внутреннего и внешнего, верха и низа, здесь или там, моего и твоего, нет добра и зла. Таков мир вод, в котором свободно возвышается все живое. Здесь начинается царство «Симпатического», души всего живого, где «Я» нераздельно есть и то, и это; где «Я» переживает Другого во мне, а другой переживает меня в себе.

91

ФИЛОСОФСКИЙ БЕСТСЕЛЛЕР

Коллективное бессознательное менее всего [ассоциируется] с закрытой личностной системой, это открытая миру и равная ему по широте

объективность. «Я» есть здесь объект всех субъектов, т.е. все полностью перевернуто в сравнении с моим обычным сознанием, где «Я» является субъектом и имеет объекты. Здесь же «Я» находится в самой непосредственной связи со всем миром так, что мне легко забыть, кто же «Я» в действительности. «Я потерял самого себя» — это хорошее выражение для обозначения такого состояния.

Эта Самость является миром или становится таковым, когда его может увидеть какое-нибудь сознание. Для этого необходимо знать, кто ты есть. Едва соприкоснувшись с бессознательным, мы перестаем осознавать самих себя. В этом главная опасность, инстинктивно ощущаемая дикарем, находящимся еще столь близко к этой плероме, от которой он испытывает ужас. Его неуверенное в себе сознание стоит еще на слабых ногах; оно является еще детским, всплывающим из первоначальных вод. Волна бессознательного может легко его захлестнуть, и тогда он забывает себя и делает вещи, в которых не узнает самого себя. Дикари поэтому боятся несдерживаемых аффектов: сознание тогда слишком легко уступает место одержимости.

Все стремления человечества направлялись на укрепление сознания. Этой цели служили ритуалы, догматы; они были плотинами и стенами, воздвигнутыми против опасностей бессознательного. Первобытный ритуал не зря включал в себя изгнание духов, освобождение от чар, предотвращение недобрых предзнаменований, искупление, очищение и аналогичные им магические действия.

С тех древнейших времен воздвигались стены, позднее ставшие фундаментом Церкви. Стены обрушились, когда от старости ослабли символы. Воды поднялись выше, и подобные бушующим волнам катастрофы накатываются на человечество. Религиозный вождь индейцев Таоспуэблос, именуемый Локо Тененьте [Горное Озеро] Гобернадор, однажды сказал мне: «Американцам стоило бы перестать теснить нашу религию, потому что когда она исчезнет, когда

мы больше не сможем помогать нашему Отцу Солнцу двигаться по небу, то и американцы, и весь мир через десять лет увидят, как перестанет всходить Солнце». Это означает, что настанет ночь, погаснет свет сознания, прорвется темное море бессознательного. Первобытное или нет, человечество всегда стоит на пограничье с теми вещами, которые действуют самостоятельно и нами не управляемы. Весь мир хочет мира, и все снаряжаются к войне согласно аксиоме: «Если хочешь мира, готовься к войне» — возьмем только один этот пример. Человечество ничего не может поделать с самим собой, и боги, как и прежде, определяют его судьбы...

В нашем сознании мы господа над самими собой: нам кажется, будто мы и есть факторы. Но стоит только шагнуть сквозь дверь Тени, мы с ужасом обнаруживаем, что мы сами есть объект влияния каких-то «факторов». Знать об этом в высшей степени малоприятно: ничто так не разочаровывает, как обнаружение собственной недостаточности. Возникает даже повод для примитивной паники, поскольку пробуждается опасное сомнение относительно тревожно сберегавшейся веры в превосходство сознания. Действительно, сознание было тайной для всех человеческих свершений. Но незнание не укрепляет безопасности, оно, напротив, увеличивает опасность — так что лучше уж знать, несмотря на все страхи, о том, что нам угрожает.

Правильная постановка вопроса означает наполовину решенную проблему. Самая большая опасность для нас проистекает из необратимости психических реакций. С древнейших времен наиболее рассудительные люди понимали, что любого рода внешние исторические условия лишь повод для действительно грозных опасностей, а именно социально-политических безумий, которые не представляют каузально необходимо следствий внешних условий, но в главном были порождены бессознательным.

Эта проблематика является новой, поскольку во все предшествующие времена люди в той или иной форме верили в богов. Но требовалось

беспримерное обеднение символики, чтобы боги стали открываться как психические факторы, а именно как архетипы бессознательного...

93

ФИЛОСОФСКИЙ БЕСТСЕЛЛЕР

Карл Густав ЮНГ, Мишель ФУКО

С тех пор, как звезды пали с небес и поблекли наши высшие символы, сокровенная жизнь пребывает в бессознательном. Все это было и является излишним для тех времен и культурных форм, которые обладают символами. Тогда это символы горного духа, и дух тогда пребывает свыше. Людям тех времен попытки вживаться в бессознательное или стремление его исследовать показались бы безумными или бессмысленными предприятиями. Для них в бессознательном не было ничего, кроме спокойного и ничем не затронутого господства природы. Но наше бессознательное скрывает живую воду, т.е. ставший природой дух. Тем самым была повреждена и природа. Небеса превратились в физикалистское мировое пространство, а божественный эмпирей стал лишь прекрасным воспоминанием о былом. Наше «но сердце пылает», наше тайное беспокойство гложут корни нашего бытия...

Обращение к бессознательному является для нас жизненно важным вопросом. Речь идет о духовном бытии или небытии. Люди, сталкивающиеся в сновидениях с подобным опытом, знают, что сокровища покоятся в глубинах вод, и стремятся поднять его. Но при этом они никогда не должны забывать, кем они являются, не должны ни при каких обстоятельствах расставаться с сознанием, тем самым они сохраняют точку опоры на земле; они уподобляются, говоря языком притчи, рыбакам, вылавливающим с помощью крючка и сети все то, что плавает в воде.

Глупцы бывают полные и неполные. Есть и такие глупцы, что не понимают действия рыбаков, но уж сами-то они не ошибутся по поводу мирского смысла своей деятельности. Однако ее символика намного столетий старше, чем, скажем, неувядаемая весть о Святом Граале. Не

каждый ловец рыбы является рыбаком. Часто эта фигура предстает на инстинктивном уровне, и тогда ловец оказывается выдрой, как нам это известно, например, по сказкам о выдрах Оскара А.Х. Шмитца.

Смотрящий в воду видит, конечно, собственное лицо, но вскоре на поверхность начинают выходить и живые сущее-

94

тва; ими могут быть и рыбы, безвредные обитатели глубин. Но озеро полно призраков, водных существ особого рода. Часто в сети рыбаков попадают русалки, женственные полурыбы-полулюди. Русалки зачаровывают: она наполовину высунулась из воды, он наполовину погрузился, и больше его не увидели.

Русалки представляют собой еще инстинктивную первую ступень этого колдовского женского существа, которое мы называем Анимой. Известны также сирены, мелюзины, феи, ундины, дочери лесного короля, ламии, сукубы, заманивающие юношей и высасывающие из них жизнь. Морализующие критики сказали бы, что эти фигуры являются проекциями чувственных влечений и предосудительных фантазий. У них есть известное право для подобных утверждений. Но разве это вся правда? Подобные существа появляются в древнейшие времена, когда сумеречное сознание человека еще было вполне пригодным. Духи лесов, полей и вод существовали задолго до появления вопроса о моральной совести. Кроме того, боялись этих существ настолько, что даже их впечатляющие эротические повадки не считались их главной характеристикой. Сознание тогда было намного проще, его владения смехотворно малы. Огромная доля того, что воспринимается нами сегодня как часть нашей собственной психики, жизнерадостно проецировалась дикарем на более широкое поле...

Откуда у нас смелость называть этот эльфический дух «Анимой»?

Ведь «Анимой» называют душу, обозначая тем самым нечто чудесное и бессмертное. Однако так было не всегда. Не нужно забывать, что это догматическое представление о душе, целью которого является

удовлетворение и заклятие чего-то необычайно самодеятельного и жизненного. Немецкое слово «душа» через готическую форму состоит в близком родстве с греческим и означает «подвижный», «переливчатый», нечто вроде бабочки, перелетающей с цветка на цветок, живущей медом и любовью. В гностической типологии душевный человек стоит между духовным [су-

ществом} и теми низкими душами, которые должны всю вечность поджариваться в аду. Даже самая безвинная душа некрещенного новорожденного, по крайней мере, лишена видения Бога. Для дикарей душа является магическим дуновением жизни или пламенем. Соответствуют этому и неканонизированные «речения Иисуса»: «Кто приближается ко мне, приближается к огню». По Гераклиту, на высших уровнях душа огненная и сухая.

Жизненна одушевленная сущность. Душа является жизненным началом в человеке, тем, что живет из самого себя и вызывает жизнь. Для того Бог вдувает Адаму дыхание жизни, чтобы он стал душою живой. Своей хитроумной игрою душа приводит к жизни пассивное и совсем к ней не стремящееся вещество. Чтобы возникшая жизнь не исчезла, душа убеждает ее в самых невероятных вещах. Она ставит западни и капканы, чтобы человек пал, спустился на землю, жил на ней и был к ней привязан; уже Ева в раю не могла не уговорить Адама вкусить от запретного плода. Не будь этой переливчатой подвижности души, при всем своем хитроумии и великих стремлениях человек пришел бы к мертвому покою. Своеобразная разумность является ее поверенным, своеобразная мораль дает ей благословение. Иметь душу — значит подвергаться риску жизни, ведь душа есть демон-податель жизни, эльфическая игра, которая со всех сторон окружает человека. Поэтому в догмах этот демон на-казуется проклятиями и искупается благословениями, далеко выходящими за пределы человечески

возможного.

Небеса и ад — вот судьба души, а не человека как гражданского лица, который в своей слабости и тупоумии не представляет себе никакого небесного Иерусалима.

Анима — это не душа догматов, т.е. философское понятие, но природный архетип. Только он способен удовлетворительным образом свести воедино все проявления бессознательного, примитивных духов, историю языка и религию.

Анима — это «фактор» в подлинном смысле этого слова. С нею ничего нельзя поделать; она всегда есть приоритет настроений, реакций, импульсов, всего того, что психичес-

ки спонтанно. Она живет из самой себя и делает нас живущими. Это жизнь под сознанием, которое не способно ее интегрировать, напротив, оно само всегда проистекает из жизни. Психическая жизнь по большей части бессознательна, охватывает сознание со всех сторон. Если отдавать отчет хотя бы в этом, то очевидна, например, необходимость бессознательной готовности для того, чтобы мы могли узнать то или иное чувственное впечатление.

Может показаться, что в Аниме заключается вся полнота бессознательной душевной жизни, но это лишь один архетип среди многих, даже не самый характерный для бессознательного, один из его аспектов. Это видно уже по его женственной природе. То, что не принадлежит «Я» (а именно мужскому «Я»), является, по всей видимости, женским. Поскольку «не-Я» не принадлежит «Я» и преднаходится как нечто внешнее, то образ Анимы, как правило, проецируется на женщин. Каждому полу внутренне присущи и определенные черты противоположного пола.

Из огромного числа генов мужчины лишь один имеет решающее значение для его мужественности. Небольшое количество женских генов,

видимо, образует у него и женский характер, остающийся обычно бессознательным.

Вместе с архетипом Анимы мы вступаем в царство богов, ту сферу, которую оставляет за собой метафизика. Все относящееся к Аниме нуминозно, то есть безусловно значимо, опасно, табуировано, магично. Это змей-искускстель в раю тех безобидных людей, что переполнены благими намерениями и помыслами. Им он предоставляет и самые убедительные основания против занятий бессознательным. Вроде того, что они разрушают моральные предписания и будят те силы, которым лучше было бы оставаться в бессознательном.

Причем нередко в этом есть доля истины хотя бы потому, что жизнь сама по себе не есть благо, она также является и злом. Желая жизни, Анима желает и добра, и зла. В эль-фической жизненной сфере такие категории просто отсутствуют. И телесная, и душевная жизнь лишены скромности, обходятся без конвенциональной морали и от этого стано-

вятся только более здоровыми. Анима верит в прекрасное и доброе, а это первобытное состояние, возникающее задолго до всех противопоставлений эстетики и морали. Понадобилось длительное христианское дифференцирование для прояснения того, что добро не всегда прекрасно, а красота совсем не обязательно добра. Парадоксальности соотношений этой супружеской пары понятий древние уделяли столь же мало внимания, как и представители первобытного стада. Анима консервативна, она в целостности сохраняет в себе древнее человечество. Поэтому она охотно выступает в исторических одеждах с особой склонностью к нарядам Греции и Египта...

Жизнь без смысла и без правил, жизнь, которой никогда не хватает ее собственной полноты, постоянно противостоит страхам и оборонительным линиям человека, упорядоченного цивилизацией. Нельзя не отдать ему

должного, так как он не отгораживается от материи всех безумств и всякой трагедии. Живущий на Земле человек, наделенный животным инстинктом самосохранения с самого начала своего существования, находится в борьбе с собственной душой и ее демонизмом. Но слишком просто было бы отнести ее однозначно к миру мрака. К сожалению, это не так, ибо та же Анима может предстать как ангел света, явиться ведущей к высшему смыслу, о чем свидетельствует хотя бы Фауст.

Если истолкование Тени есть дело подмастерья, то прояснение Анимы дело мастера. Связь с Анимой является пробой мужества и огненной ордалией для духовных и моральных сил мужчины. Не нужно забывать, что речь идет об Аниме как факте внутренней жизни, а в таком виде она никогда не представала перед человеком, всегда проецировалась за пределы собственно психической сферы и пребывала вовне.

Для сына в первые годы жизни Анима сливается с всесильной матерью, что затем накладывает отпечаток на его судьбу. На протяжении всей жизни сохраняется эта сентиментальная связь, которая либо сильно препятствует ему, либо, наоборот, дает мужество для самых смелых деяний.

Античному человеку Анима являлась либо как богиня, либо как ведьма; средневековый человек заменил богиню небесной госпожой или церковью. Десимволизированный мир протестанта привел сначала к нездоровой сентиментальности, а потом к обострению моральных конфликтов, что логически вело к ницшеанскому «по ту сторону добра и зла» именно вследствие непереносимости конфликта.

В цивилизованном мире это положение ведет, помимо всего прочего, к ненадежности семейной жизни. Американский уровень разводов уже достигнут, если не превзойден во многих европейских центрах, а это означает, что Анима обнаруживается преимущественно в проекциях на противоположный пол, отношения с которым, ее патологические

последствия способствовали возникновению современной психологии в ее фрейдовской форме; она присягает на верность тому мнению, будто основанием всех нарушений является сексуальность: точка зрения, способная лишь обострить уже имеющиеся конфликты. Здесь спутаны причина и следствие. Сексуальные нарушения никоим образом не представляют собой причины невротических кризисов; последние являются одним из патологических последствий плохой сознательности и приспособленности. Сознание сталкивается с ситуацией, с задачами, до которых оно еще не доросло. Оно не понимает того, что его мир изменился, что оно должно себя перенастроить, чтобы вновь приспособиться к миру. «Народ несет печать зимы, она неизъяснима», гласит перевод надписи на корейской стене.

И в случае Тени, и в случае Анимы недостаточно иметь о них понятийное знание или размышлять о них. Невозможно пережить их содержание через вчувствование или восприятие. Бесполезно заучивать наизусть список названий архетипов. Они являются комплексами переживаний, вступающих в нашу личностную жизнь и воздействующих на нее как судьба. Анима выступает теперь не как богиня, но проявляется то как недоразумение в личностной области, то как наше собственное рискованное предприятие. К примеру, когда старый и заслуженно уважаемый человек, ученый

семидесяти лет бросает семью и женится на рыжей двадцатилетней актрисе, то мы знаема, что боги нашли еще одну жертву. Так обнаруживается всесилие демонического в нашем мире — ведь еще не так давно эту молодую даму легко было бы объявить ведьмой...

Данная нами картина неполна. Она проявляется прежде всего как хаотическое жизненное влечение, но в ней есть и нечто от тайного знания и сокровенной мудрости в достойной удивления противоположности ее иррационально-эль-фической природы.

.. .Я не зря сначала упомянул об этом весьма характерном аспекте Анимы, поскольку при первой встрече с нею она может показаться всем чем угодно, только не мудростью. Как мудрость она является только тому, кто находится в постоянном общении с нею и в результате тяжкого труда готов признать, что за всей мрачной игрой человеческой судьбы виднеется некий скрытый смысл, соответствующий высшему познанию законов жизни. Даже то, что первоначально выглядело слепой неожиданностью, теряет покров тревожной хаотичности и указывает на глубинный смысл. Чем больше он познан, тем быстрее теряет Анима характер слепого влечения и стремления. На пути хаотичного потока вырастают дамбы; осмысленное отделяется от бессмысленного, а когда они более не идентичны, уменьшается и сила хаоса, смысл теперь вооружается силою осмысленного, бессмыслица силою лишенного смысла. Возникает новый космос. Сказанное является не каким-то новым открытием медицинской психологии, а древнейшей истиной о том, что из полноты духовного опыта рождается то учение, которое передается из поколения в поколение.

Мудрость и глупость в эльфическом существе не только кажутся одним и тем же, они суть одно и то же, пока представлены одной Анимой. Жизнь и глупа и наделена смыслом. Если не смеяться над первым и не размышлять над вторым, то жизнь становится банальной. Все тогда приобретает до предела уменьшенный размер: и смысл, и бессмыслица. В сущности жизнь ничего не означает, пока нет

мыслящего человека, который мог бы истолковать ее явления. Объяснить нужно тому, кто не понимает. Значением обладает лишь недостигнутое. Человек пробуждается в мире, которого не понимает, вследствие чего он и стремится его истолковать.

Анима и тем самым жизнь лишены значимости, к ним неприложимы объяснения. Однако у них имеется доступная истолкованию сущность, ибо в

любом хаосе есть космос и в любом беспорядке скрытый порядок, во всяком произволе непрерывность закона, так как все сущее покоится на собственной противоположности. Для познания этого требуется разрешающий все в антиномических кругах разум. Обратившись к Аниме, он видит в хаотическом произволе повод для догадок о скрытом порядке, т.е. о сущности, устройстве, смысле. Возникает даже искушение сказать, что он их «постулирует», но это не соответствовало бы истине. Поначалу человек совсем не располагал холодным рассудком, ему не помогали наука и философия, а его традиционные религиозные учения для такой цели пригодны лишь весьма ограниченно. Он запутан и смущен бесконечностью своих переживаний, суждения со всеми их категориями оказываются тут бессильными. Человеческие объяснения отказываются служить, так как переживания возникают по поводу столь бурных жизненных ситуаций, что к ним не подходят никакие истолкования. Это момент крушения, момент погружения к последним глубинам, как верно заметил Атулей, наподобие самопроизвольного ума. Здесь не до искусного выбора подходящих средств; происходит вынужденный отказ от собственных усилий, природное принуждение. Не морально принаряженное подчинение и смирение по своей воле, а полное, недвусмысленное поражение, сопровождаемое страхом и деморализацией. Когда рушатся все основания и подпоры, нет ни малейшего укрытия, страховки, только тогда возникает возможность переживания архетипа, ранее скрытого в недоступной истолкованию бессмысленности Анимы. Это архетип смысла, подобно тому, как Анима представляет архетип жизни. Смысл кажется нам

чем-то поздним, поскольку мы не без основания считаем, что сами придаем смысл чему-нибудь, и с полным правом верим, что огромный мир может существовать и без нашего] истолкования.

Но каким образом мы придаем смысл? Откуда мы его в конечном счете берем? Формами придания смысла нам служат исторически возникшие категории, восходящие к туманной древности, в чем обычно не отдают себе отчета. Придавая смысл, мы пользуемся языковыми матрицами, происходящими в свою очередь от первоначальных образов. С какой бы стороны мы ни брались за этот вопрос, в любом случае необходимо обратиться к истории языка и мотивов, а она ведет прямо к первобытному миру чуда. Возьмем для примера слово «идея». Оно восходит к платоновскому понятию, а вечные идеи первообразы — к занебесному месту, в котором пребывают трансцендентные формы. Они предстают перед нашими глазами как изображения и «энергия», означающая физическое событие, и обнаружим, что ранее тем же самым был огонь алхимиков, флогистон, присущая самому веществу теплоносная сила, подобная стоическому первотеплу или гераклитовскому воззрению, согласно которому во всем пребывает всеоживляющая сила, сила произрастания и магического исцеления.

Не стоит нагромождать примеры. Достаточно знать, что нет ни одной существенной идеи либо воззрения без их исторических прообразов.

Все они восходят, в конечном счете, к лежащим в основании архетипическим проформам, образы которых возникли в то время, когда сознание еще не думало, а воспринимало. Мысль была объектом внутреннего восприятия, она не ду-малась, но обнаруживалась в своей явленности, так сказать, виделась и слышалась. Мысль была по существу откровением, не чем-то искомым, а навязанным, убедительным в своей непосредственной данности. Мышление предшествует первобытному «сознанию Я», являясь скорее объектом, нежели субъектом. Последняя вершина сознательности еще не достигнута, и мы имеем дело с предсуществующим мыш-

лением, которое, впрочем, никогда не обнаруживалось как нечто внутреннее, пока человек был защищен символами. На языке сновидений — пока не умер отец или король.

Я хотел бы показать на одном примере, как «думает» и подготавливает решения бессознательное. Речь пойдет о молодом студенте-теологе, которого я лично не знаю. У него были затруднения, связанные с его религиозными убеждениями, и в это время ему приснился следующий сон.

Он стоит перед прекрасным старцем, одетым во все черное. Но знает, что магия у него белая. Маг долго говорит ему о чем-то, спящий уж не может припомнить, о чем именно. Только заключительные слова удержались в памяти: «А для этого нам нужна помощь черного мага». В этот миг открывается дверь и входит очень похожий старец, только одетый в белое. Он говорит белому магу: «Мне необходим твой совет», бросив при этом вопрошающий взгляд на спящего. На что белый маг ответил: «Ты можешь говорить спокойно, на нем нет вины». И тогда черный маг начинает рассказывать свою историю.

Он пришел из далекой страны, в которой произошло нечто чудесное. А именно, земля управлялась старым королем, чувствовавшим приближение собственной смерти. Король стал выбирать себе надгробный памятник. В той земле было много надгробий древних времен, и самое прекрасное было выбран королем. По преданию, здесь была похоронена девушка. Король приказал открыть могилу, чтобы перенести памятник. Но, когда захороненные останки оказались на поверхности, они вдруг ожили, превратились в черного коня, тут же ускакавшего и растворившегося в пустыне. Он, черный маг прослышал об этой истории и сразу собрался в путь и пошел по следам коня. Много дней он шел, пересек всю пустыню, дойдя до другого края, где снова начинались луга. Там он обнаружил пасущегося коня и там же совершил находку, по поводу которой он и обращается за советом к белому магу. Ибо он нашел ключи от рая и не знает, что теперь Должно случиться. В этот увлекательный момент спящий пробуждается.

В свете вышеизложенного нетрудно разгадать смысл сновидения: старый король является царственным символом. Он хочет отойти к вечному покою, причем на том месте, где уже погребены сходные «доминанты». Его выбор пал на могилу Анимы, которая, подобно спящей красавице, спит мертвым сном, пока жизнь регулируется законным принципом. Но, когда королю приходит конец, жизнь пробуждается и превращается в черного коня, который еще в платоновской притче служил для изображения несдержанности страстной натуры. Тот, кто следует за конем, приходит в пустыню, то есть в дикую, удаленную от человека землю, образ духовного и морального одиночества. Но где-то там лежат ключи от рая.

Но что же тогда рай? По-видимому, Сад Эдема с его двуликим древом жизни и познания, четырьмя его реками. В христианской редакции это и небесный град Апокалипсиса, который, подобно Саду Эдема, мыслится как мандала. Мандала же является символом индивидуации. Таков же и черный маг, находящий ключи для разрешения обременительных трудностей спящего, связанных с верой. Эти ключи открывают путь к индивидуации. Противоположность пустыне рай также означает другую противоположность: одиночество, индивидуация (или самостановление). Это часть сновидения одновременно является заслуживающей внимания парафразой «речений Иисуса» (в расширенном издании Ханта и Гренфелла), где путь к небесному царству указывается животным и где в виде наставления говорится: «А потому познайте самих себя, ибо вы град, а град есть царство». Далее встречается парафраза райского змея, соблазнившего прародителя на грех, что в дальнейшем привело к спасению рода человеческого Богом-Сыном. Данная каузальная связь дала повод офитам отождествить змия с Соте-ром (Спасителем, избавителем). Черный конь и черный маг являются, и это уж оценка в современном духе, как будто злыми началами. Однако на относительность такого противопоставления добру указывает уже обмен одеяниями. Оба мага являют собой две ипостаси старца, высшего мастера и

учителя, архетипа духа, который представляет в хаотичности жизни предшествующей смысл. Он отец души, но она чудесным образом является и его матерью девой, а потому он именовался алхимиками «древним сыном матери». Черный маг и черный конь соответствуют спуску в темноту... Насколько трудным был урок для юного студента теологии! К счастью для него он ничего не заметил: ни того, что с ним во сне говорил отец всех пророков, ни того, что он стоял близко к великой тайне. Можно было бы удивиться нецелесообразности этих событий. Зачем такая расточительность? По этому поводу могу сказать только, что мы не знаем, как этот сон воздействовал в дальнейшем на жизнь студента теологии. Но добавлю, что мне он сказал об очень многом, и не должен был затеряться, даже если сам сновидец ничего в нем не понял.

Хозяин этого сновидения явно стремился к представлению добра и зла в их общей функции; возможно, в ответ на все меньшую разрешимость морального конфликта в христианской душе. Вместе со своего рода релятивизацией про-жаоположностей происходит известное сближение с восточными идеями. А именно с индуистстской философией, с освобождением от противоположностей, что дает возможность разрешения конфликта путем применения. Насколько полна смысла и опасна восточная релятивизация добра и зла, можно судить по мудрой индийской загадке: «Кто дальше от совершенства? Тому, кто любит Бога, нужны семь перерождений, чтобы достигнуть совершенства, а тому, кто ненавидит Бога, нужны только три. Потому что тот, кто ненавидит Его, думает о Нем больше, чем тот, кто Его любит». Освобождение от противоположностей предполагает их функциональную равноценность, что противоречит нашим христианским чувствам. Тем не менее, как показывает наш пример со сновидением, предписанная им кооперация моральных противоположностей является естественной истиной, которая столь же естественно признается Востоком,

на что самым отчетливым образом указывает философия Даосизма. Кроме того, в христианской традиции имеются

высказывания, приближающиеся к этой позиции; достаточно вспомнить притчу о неверном хозяине дома. Наш сон в этом смысле уникален, поскольку тенденция релятивизации противоположностей является очевидным свойством бессознательного. Стоит добавить, что вышесказанное относится только к случаям обостренного морального чувства; в иных случаях бессознательного столь же неумолимо указывает на несовместимость противоположностей. Позиция бессознательного, как правило, соотносится с сознательной установкой. Можно было бы сказать, что наше сновидение предполагает специфические убеждения и сомнения теологического сознания протестантского толка. Это значит, что истолкование должно ограничиваться определенной проблемной областью. Но и в случае такого ограничения сновидение демонстрирует превосходство предполагаемой точки зрения. Его смысл выражается мнением и голосом белого мага, превосходящего во всех отношениях сознание спящего. Маг — это синоним мудрого старца, восходящего по прямой линии к образу шамана в первобытном обществе. Подобно Аниме, мудрый старец является бессмертным демоном, освещающим хаотическую темноту жизни лучом смысла. Это просветленный, учитель и мастер, психопомп (водитель души). Его персонификация, а именно «сокрушитель скрижалей», не ускользнула от Ницше. Правда, у него водителем души сделался Заратустра, превращенный из великого духа чуть ли не гомеровского века в носителя и глашатая собственного «дионисийского» просветления и восхищения. Хотя Бог для него и умер, но демон мудрости стал олицетворяющим его двойником, когда он говорит:

Единое раздвоилось, и мимо проходит Заратустра. Заратустра для Ницше больше, чем поэтическая фигура, он является непроизвольной

исповедью. Так и он сам блуждал во тьме забывшей о Боге, раскрестившейся жизни, а потому спасительным источником для его души стал Открывающий и Просветленный. Отсюда иератический* язык Заратустры, ибо таков стиль этого архетипа.

Иератизм (от греч. «иератикос») — жреческий, священный.

Переживая этот архетип, современный человек сталкивается в своем опыте с древнейшим типом мышления, автономной деятельностью мышления, объектом которой является он сам. Гермес Трисмегист или Тот герметической литературы, Орфей из «Поимандреса» или родственного ему «Пастуха» Гермы являются последующими формулировками того же самого типа. Если бы имя Люцифер не обросло всякого рода предрассудками, оно полностью подходило бы этому архетипу. Я удовлетворился поэтому такими обозначениями, как «архетип старого мудреца» или «архетип смысла». Как и все архетипы, он имеет позитивный и негативный аспекты, в обсуждение которых я не хотел бы вдаваться. Читатель может найти развитие представления о двойственности старого мудреца в моей статье «Феноменология духа в сказках».

Три рассматривающихся до сих пор архетипа Тень, Ани-ма, старый мудрец в непосредственном опыте чаще всего выступают персонифицировано. Ранее я попытался обозначить психологические предпосылки опыта этих архетипов. Однако сказанное является лишь часто абстрактной рационализацией. Следовало бы дать описание процесса так, как он предстает в непосредственном опыте. По ходу этого процесса архетипы выступают как действующие персонажи сновидений и фантазий. Сам процесс представлен архетипом иного рода, который можно было бы обозначил» как архетип трансформации. Он уже не персонифицирован, но выражен типичными ситуациями, местами, средствами, путями и т.д., символизирующими типы трансформации. Как и персоналии, архетипы

трансформации являются подлинными символами. Их нельзя исчерпывающим образом свести ни к знакам, ни к аллегориям. Они ровно настолько являются настоящими символами, насколько они многозначны, богаты предчувствиями и в конечном счете неисчерпаемы. Несмотря на свою познаваемость, основополагающие принципы бессознательного неописуемы уже в силу богатства своих отношений. Суждение интеллекта направлено на однозначное установление смысла, но тогда оно проходит

мимо самой их сущности: единственное, что мы безусловно можем установить относительно природы символов, это многозначность, почти необозримая полнота соотнесен-ностей, недоступность однозначной формулировки. Кроме того, они принципиально парадоксальны, вроде того, как у алхимиков «старый и молодой подобны».

При желании дать картину символического процесса хорошим примером являются серии образов алхимиков. Они пользуются, в основном, традиционными символами, несмотря на зачастую темное их прошлое, происхождение и значение. Превосходным восточным примером является тантристская система чакр или мистическая нервная система в китайской йоге. По всей вероятности, и серия образов в Таро является потомком архетипов трансформации. Такое видение Таро стало для меня очевидным после подкрепляющего его доклада Р. Бернулли.

Символический процесс является переживанием образа и через образы. Ход процесса имеет, как правило, энанти-огомическую* структуру, подобно тексту «И Цзин», устанавливающую ритм отрицания и полагания, потери и приобретения, светлого и темного. Его начало почто всегда характеризуется как тупик или подобная ему безвыходная ситуация; целью процесса является, вообще говоря, просветление или высшая сознательность. Через них первоначальная ситуация переводится на более высокий уровень. Этот процесс может давать о себе знать, и будучи временно вытесненным, в

единственном сновидении или кратковременном переживании, но он может длиться месяцами и годами в зависимости от исходной ситуации испытывающего процесс индивида и тех целей, к которым должен привести этот процесс. Хотя все переживается образносимволичес-ки, здесь неизбежен весьма реальный риск (это не книжные опасности), поскольку судьба человека часто зависит от пе-

Энантиогомическая (от греч. «энантиос» — противоположный и «хомос» или «омос» — одинаковый) — структура, основанная на диалектическом сопоставлении противоположностей.

реживаемой трансформации. Главная опасность заключается в искушении поддаться чарующему влиянию архетипов. Так чаще всего и происходит, когда архетипические образы, воздействуют помимо сознания, без сознания. При наличии психологических предрасположений, а это совсем не такое уж редкое обстоятельство, архетипические фигуры, которые в силу своей природной нуминовности обладают авто-носностью, вообще освобождаются от контроля сознания. Они приобретают полную самостоятельность, производя тем самым феномен одержимости. При одержимости Ани-мой, например, больной пытается кастрировать себя, чтобы превратиться в женщину по имени Мария, или наоборот, боится, что с ним насильственно хотят сделать что-нибудь подобное. Больные часто обнаруживают всю мифологию Анимы с бесчисленными архаическими мотивами. . . Я напоминаю об этих случаях, так как еще встречаются люди, полагающие, что архетипы являются субъективными призраками моего мозга.

То, что со всей жестокостью обрушивается в душевной болезни, в случае невроза остается еще сокрытым в подпочве. Но это не уменьшает воздействие на сознание. Когда анализ проникает в почву феноменов сознания, обнаруживаются те же самые архетипические фигуры, что

населяют и бред психотиков. Бесконечно большое количество литературно-исторических документов доказывает, что практически во всех нормальных типах фантазии присутствуют те же архетипы. Они не являются привилегией души больных. Патологический момент заключается не в наличии таких представлений, а в диссоциации сознания, которое уже не способно господствовать над бессознательным. Во всех случаях раскола встают необходные интеграции бессознательного в сознание. Речь идет о синтетическом процессе, называемом мною «процесс индивидуации».

Этот процесс соответствует естественному ходу жизни, за время которого индивид становится тем, кем он уже всегда был. Поскольку человек наделен сознанием, развитие происходит не столь гладко, появляются вариации и поме-

хи. Сознание часто сбивается с архетипически инстинктивного пути, вступает в противоречие с собственным основанием. Тем самым возникает необходимость того и другого. А это и есть психотерапия на ее примитивной ступени, в форме целительных ритуалов. Примерами могут служить самоидентификация у австралийцев через провидение времен Альчерринга, отождествление себя с Сыном Солнца у индейцев Таоспуэблос, апофеоз Гелиоса в мистериях Исис по Апулею и т.д. Терапевтические методы комплексной философии заключаются, соответственно, с одной стороны, в возможно более полном доведении до сознания констелиро-ванного бессознательного содержания, а с другой стороны, в достижении синтеза этого содержания с сознанием в познавательном акте. Культурный человек сегодня достиг столь высокого уровня диссоциации и настолько часто пускает ее в ход, чтобы избавиться от любого риска, что возникает сомнение по поводу возможности соответствующих действий на основе его познания. Необходимо считаться с тем, что само по себе познание не ведет к реальному изменению, осмысленному практическому применению познания. Познание,

как правило, ничего не дает и не содержит в самом себе никакой моральной силы. Поэтому должно быть ясно, в какой мере излечение неврозов представляет собой моральную проблему.

Так как архетипы, подобно всем нумиозным явлениям, относительно автономны, их чисто рациональная интеграция невозможна. Для интеграции необходим дидактический метод, то есть противостояние, часто приобретающее у пациентов форму диалога, в котором они, не подозревая об этом, реализуют алхимическое определение медитации как беседу со своим добрым ангелом. Этот процесс протекает обычно драматически, с различными перипетиями. Он выражается или сопровождается символическими сновидениями, тем, которые в виде мифологического мотива издавна представляют процесс трансформации души.

В рамках одной лекции я должен был ограничиться лишь отдельными примерами архетипов. Я выбрал те из них, ко-

торые играют главную роль при анализе мужского бессознательного, и постарался дать самый краткий очерк процесса психической трансформации, в которой они проявляются. Такие фигуры, как Тень, Анима, старый мудрец вместе с соответствующими фигурами женского бессознательного... описывались мною в полном виде в моих работах о символике Самости. Более полное освещение получили также связи процесса индивидуации и символики.

ШИЗОФРЕНИЯ*

(отрывки)

...Уже Фрейд не мог не сравнить с мифологическим мотивом часто встречающийся в неврозах комплекс инцеста и выбрал для него подходящее название *Эдипов комплекс.* Но этот мотив далеко не единственный. Скажем, для женской психологии надо было бы выбрать другое название — *комплекс Электры,* как я уже давно предлагал. Кроме них есть еще много других

комплексов, которые также можно сопоставить с мифологическими мотивами.

Именно наблюдаемое при шизофрении частое обращение к архаическим формам и комплексам ассоциаций впервые натолкнуло меня на мысль о бессознательном, состоящем не только из утраченных исконно сознательных содержаний, но также из более глубокого слоя универсального характера, сходного с мифическими мотивами, характеризующими человеческую фантазию вообще. Эти мотивы ни в коей мере не выдуманы, они найдены как типичные формы, спонтанно и универсально встречающиеся в мифах, сказках, фантазиях, снах, видениях и бредовых идеях. Их более внимательное исследование показывает, что речь идет об установках, формах поведения, типах представлений и импульсах, которые должны рассматриваться как типичное для человека инстинктивное поведение. Поэтому выбранный для них тер-

Шизофрения означает буквально «расщепление личности» (греч.)

мин «архетип» совпадает с известным в биологии понятием «pattern of behavior»*.

Здесь речь идет вовсе не об унаследованных *представлениях,* но об *унаследованных инстинктивных стимулах* и формах в том виде, как они наблюдаются у всех живых существ.

Поэтому, если в шизофрении особенно часто встречаются архаические формы, то этот феномен указывает на более глубокую (по сравнению с неврозом) биологическую патологию. Опыт показывает, что в снах архаические образы с их характерной нуминозностью возникают, главным образом, в ситуациях, каким-либо образом задевающих основы индивидуального существования, в опасные для жизни моменты, перед или после несчастных случаев, тяжелых болезней, операций и т.д., или же в случае проблем, придающих катастрофический оборот индивидуальной

жизни (вообще в критические периоды жизни). Поэтому сны такого рода не только сообщались в древности ареопагу или римскому сенату, но в примитивных обществах и сегодня являются предметом обсуждения, откуда явствует, что за ними исконно признавалось коллективное значение.

Понятно, что в жизненно важных обстоятельствах мобилизуется инстинктивная основа психики, даже если сознание не понимает ситуации. Можно даже сказать, что как раз тогда инстинкту предоставляется случай взять верх. Угроза для жизни при психозе очевидна и понятно, откуда появляются обусловленные инстинктами содержания. Странно только, что эти проявления не систематичны, как, например, в истерии, где одностороннему сознанию личности в качестве компенсации противостоит уравновешенность и рационализм, дающие шанс для интеграции.

Если бы шизофреническая компенсация, т.е. выражение аффективных комплексов, ограничивалась лишь архаическим или мифологическим формулированием, то ассоциативные образы можно было бы понять как *поэтические*

Форма поведения *(англ.]*

иносказания. Однако обычно это не так, и в нормальных снах тоже; ассоциации бессистемны, бессвязны, гротескны, абсурдны и, разумеется, непонятны. То есть шизофренические компенсации не только архаичны, но еще и искажены хаотической случайностью.

Здесь, очевидно, речь идет о дезинтеграции, распаде апперцепции в том виде, как он наблюдается в случаях крайнего, по Жанэ, «abaissement du niveau mental» при сильном утомлении и интоксикации. Исключенные из нормальной апперцепции варианты ассоциаций появляются при этом в поле сознания — именно те многообразные нюансы форм, смыслов и ценностей, которые характерны, например, для действия *мескаяина.* Как известно, этот наркотик и его производные вызывают *снижение* порога сознания, которое

позволяет *воспринимать необычное,* что удивительно обогащает апперцепцию, но препятствует ее интеграции в общую ориентацию сознания. Объем содержания вариантов перцептивного акта заполняет все сознание и придает мес-калиновым фантазиям неотразимость. Нельзя отрицать, что шизофреническое восприятие имеет много сходного,

Однако экспериментальный материал не позволяет утверждать с уверенностью, что мескалин и патогенный фактор шизофрении вызывают одинаковые нарушения. Бессвязный, жесткий и прерывистый характер апперцепции шизофреника отличается от текучей и подвижной не-прерывности мескалинового симптома. С учетом повреждений симпатической нервной системы, обмена веществ и кровообращения вырисовывается общая психологическая и физиологическая картина шизофрении, которая во многих отношениях напоминает *токсикоз,* что заставило меня еще пятьдесят лет назад предположить наличие *специфического обменного токсина.*

Тогда у меня не было опыта, и я был вынужден оставить открытым вопрос о первичности или вторичности токсической этиологии. Сегодня я пришел к убеждению, что *психогенная этиология болезни вероятнее, чем токсическая.* Есть много легких и преходящих явно шизофренических заболе-

ваний, не говоря уже о еще более частых латентных психозах, которые чисто психогенно начинаются, так же психо-генно протекают и излечиваются чисто психотерапевтическими методами. Это наблюдается и в тяжелых случаях.

Так, например, я вспоминаю случай девятнадцатилетней девушки, которая в семнадцать лет была помещена в психиатрическую больницу из-за кататонии и галлюцинаций. Ее брат был врачом, и так как он сам был замешан в цепь приведших к катастрофе патогенных переживаний, то в

отчаянии утратил терпение и дал мне «carte blanche» для того, чтобы «наконец было сделано все, что в человеческих силах». Он привез ко мне пациентку в кататоническом состоянии, в полном аутизме, с холодными синими руками, застойными пятнами на лице и расширенными, слабо реагирующими зрачками. Я поместил ее в расположенный неподалеку санаторий, откуда ее ежедневно привозили ко мне на часовую консультацию. После многонедельных усилий мне удалось заставить ее к концу каждого часа шепотом сказать несколько слов. В тот момент, когда она собиралась говорить, у нее каждый раз сужались зрачки, исчезали пятна на лице, вскоре затем нагревались и приобретали нормальный цвет руки. В конце концов, она начала говорить — поначалу с бесконечными повторами и оттяжками — и рассказывать мне содержание своего психоза. У нее было лишь очень фрагментарное образование, она выросла в маленьком городке в буржуазной среде и не имела ни малейших мифологических и фольклорных познаний. И вот она рассказала мне длинный и подробный миф, описание ее жизни на Луне, где она играла роль женщины-спасителя лунного народа. Как классическая связь Луны с безумием, так и другие многочисленные мифологические мотивы в ее рассказе были ей неизвестны. *Первый рецидив* произошел после приблизительно четырехмесячного лечения и был вызван внезапным прозрением, что она уже не сможет вернуться на Луну после того, как открыла свою тайну человеку. Она впала в состояние сильного возбуждения, пришлось перевести ее в психиатрическую клинику. Профессор Эуген Блейлер, мой

бывший шеф, подтвердил диагноз кататонии. Через приблизительно два месяца острый период постепенно прошел, и пациентка смогла вернуться в санаторий и возобновить лечение. Теперь она была доступнее для контакта и начала обсуждать проблемы, характерные для невротических случаев. Ее прежняя апатия и бесчувственность постепенно уступили место

тяжеловесной эмоциональности и чувствительности. Перед ней все больше открывалась проблема возвращения в нормальную жизнь и принятия социального существования. Когда она увидела перед собой неотвратимость этой задачи, произошел *второй рецидив,* и ее вновь пришлось госпитализировать в тяжелом припадке буйства. На этот раз клинический диагноз был «эпилептоидное сумеречное состояние» (предположительно). Очевидно, за прошедшее время вновь пробудившаяся эмоциональная жизнь стерла шизофренические черты.

После годичного лечения я смог, несмотря на некоторые сомнения, отпустить пациентку как излеченную. В течение тридцати лет она письмами информировала меня о своем состоянии здоровья. Через несколько лет после выздоровления она вышла замуж, у нее были дети, и она уверяла, что у нее никогда более не было приступов болезни.

Впрочем, психотерапия тяжелых случаев ограничена относительно узкими рамками... Результаты лечения часто курьезны. Так, я вспоминаю случай шестидесятилетней вдовы, в течение тридцати лет страдавшей (после острого шизофренического периода) хроническими галлюцинациями. Она слышала «голоса», исходящие из всей поверхности тела, особенно громкие вокруг всех телесных отверстий, а также вокруг сосков и пупка. Она весьма страдала от этих неудобств. Я принял этот случай (по не обсуждаемым здесь причинам) для «лечения», похожего скорее на контроль или наблюдение.

Терапевтически случай казался мне безнадежным еще и потому, что пациентка обладала весьма ограниченным интеллектом. Хотя она сносно справлялась со своими домашними обязанностями, разумная беседа с ней была почти не-

возможна. Лучше всего это получалось, когда я адресовался к голосу, который пациентка называла «голосом Бога». Он локализовался приблизительно в центре грудины. Этот голос сказал, что она должна на

каждой консультации читать выбранную мной главу Библии, а в промежутках заучивать ее и раздумывать над ней дома. Я должен был проверять это задание при следующей встрече. Это странное предложение оказалось впоследствии хорошей терапевтической мерой, оно привело к значительному улучшению не только речи пациентки и ее способности выражать свои мысли, но и психических связей. Конечный успех состоял в том, что приблизительно через восемь лет правая половина тела была полностью освобождена от голосов. Они продолжали сохраняться только на левой стороне. Этот непредвиденный результат был вызван постоянно поддерживаемым вниманием и интересом пациентки. (Она затем умерла от апоплексии).

Вообще же уровень интеллекта и образованности пациента имеет большое значение для терапевтического прогноза. В случаях острого периода или в ранней стадии обсуждение симптомов, в частности, психотических содержаний, имеет величайшую ценность. Так как захваченность архетипическими содержаниями очень опасна, разъяснение их общего безличного значения представляется особенно полезным в отличие от обсуждения личных комплексов. Последние являются первопричинами архаических реакций и компенсаций; они в любой момент могут вновь привести к тем же последствиям. Поэтому пациенту нужно помочь хотя бы временно оторвать свое внимание от личных источников раздражения, чтобы он сориентировался в своем запутанном положении. Вот почему я взял себе за правило давать умным пациентам как можно больше психологических знаний. Чем больше он знает, тем лучше будет его прогноз вообще; будучи вооружен необходимыми знаниями, он сможет понять повторные прорывы бессознательного, лучше ассимилировать чуждые содержания и интегрировать их в сознание. Исходя из этого, обычно в тех случаях, когда

пациент помнит содержание своего психоза, я подробно обсуждаю его

с больным, чтобы сделать максимально доступным пониманию.

Правда, этот способ действий требует от врача не только психиатрических знаний — он должен ориентироваться в мифологии, примитивной психологии и т.д. Сегодня такие познания должны входить в арсенал психотерапевта так же, как они составляли существенную часть интеллектуального багажа врача до века Просвещения. (Вспомним, например, средневековых последователей Парацельса!) К человеческой душе, особенно страдающей, нельзя подходить с невежеством непрофессионала, знающего в психике только свои собственные комплексы. Именно поэтому соматическая медицина предполагает основательные знания анатомии и физиологии. Как есть объективное человеческое тело, а не только субъективное и личное, точно так же есть и объективная психика с ее специфическими структурами и процессами, о которых психотерапевт должен иметь (по меньшей мере) удовлетворительное представление. К сожалению, в этом отношении за последние полстолетия мало чю изменилось. Правда, было несколько, с моей точки зрения, преждевременных, попыток создания теории, проваливающихся из-за предрассудков консультационного кабинета и недостаточного знания фактов. Необходимо накопить еще много опыта во всех областях психологии, прежде чем будут обеспечены основы, сопоставимые, например, с результатами сравнительной анатомии. Об устройстве тела мы знаем сегодня бесконечно больше, чем о структуре души, жизнь которой становится все более важной для понимания соматических расстройств и человеческой природы в целом...

Несмотря на психогенность шизофрении, в ее течении наступают осложнения, которые трудно объяснить психологически. Как указывалось выше, это происходит в окружении патогенного комплекса. В нормальном случае и при неврозе формирующий комплекс или аффект вызывает симптомы, которые можно истолковать как более легкие формы шизофренических, — прежде всего известное «abaissement

du niveau mental» с характерной для него односторонностью, затруднением суждения, слабостью воли и характерными реакциями (заикание, персеверации, стереотипность, аллитерации и ассонансы в речи). Аффект проявляется и как источник неологизмов. Все эти феномены учащаются и усиливаются при шизофрении, что недвусмысленно указывает на чрезвычайную силу аффекта. Как часто бывает, аффект не всегда проявляется внешне, драматически, но развивается, невидимый внешнему наблюдателю, как бы внутрь, где он вызывает интенсивные бессознательные компенсации.

Они проявляются особенно в бредовых речах и в сновидениях, овладевающих сознанием с неотразимой (possessiv) силой. Степень неотразимости соответствует силе патогенного аффекта и ею же объясняется.

В то время как в области нормы и неврозов острый аффект проходит сравнительно быстро, а хронический не слишком сильно расстраивает общую ориентацию сознания и дееспособность, шизофренический комплекс оказывается во много раз сильнее. Его фиксированные проявления, автономия и деструктивность овладевают сознанием вплоть до отчуждения и разрушения личности.

Он не создает «double personnalite»*, а лишает эго власти, становясь на его место. Это наблюдается лишь в самых острых и тяжелых аффективных состояниях (патологические аффекты и делирий). Нормальная форма такого состояния — сновидение, которое, в отличие от шизофрении, имеет место не при бодрствовании, а во сне.

Возникает дилемма: слабое эго или сильный аффект тому первопричина? Я считаю, что последнее перспективнее — по следующим причинам. Для понимания содержания сновидения слабое эго (в состоянии сна) не значит практически ничего. А вот аффективный комплекс и динамически, и содержательно оказывает решающее воздействие на смысл сновидения. Этот вывод можно применить и к шизофрении,

Раздвоение личности *(фр.)*

ибо вся феноменология этой болезни концентрируется в патогенном комплексе. При попытке объяснения лучше всего исходить именно из этого и рассматривать слабость эго как вторичное и деструктивное последствие аффективного комплекса, возникшего в области нормального, но впоследствии взорвавшего единство личности.

Каждый комплекс, в том числе и при неврозах, обладает явной тенденцией к нормализации, встраиваясь в иерархию высших психических связей или, в худшем случае, порождая новые субличности. В отличие от этого при шизофрении комплекс застревает не только в архаическом, но и хаотически случайном. Он остается чуждым, непонятным, асоциальным, как и большинство сновидений. Эта их особенность объясняется состоянием сна. По сравнению с ними для шизофрении в качестве объясняющей гипотезы приходится использовать специфический патогенный фактор. Им может являться токсин специфического действия, вырабатываемый под воздействием чрезмерного аффекта. Он не оказывает общего воздействия, расстройства функций восприятия или двигательного аппарата, а действует только в окружении патогенного комплекса, ассоциативные процессы которого вследствие интенсивного «abaissement du niveau теша^рпускаются до архаической ступени и разлагаются на элементарные составные части.

Однако этот постулат заставляет думать о *локализации,* что может показаться слишком смелым. Правда, похоже (частное сообщение), что двум американским исследователям удалось вызвать галлюцинаторное видение архети-пического характера путем раздражения ствола мозга. Речь идет о случае эпилепсии, в котором продромальным симптомом припадка всегда выступало видение *quadrature circuli*.*

Этот мотив входит в длинный ряд т.н. символов *мандолы,* локализацию которых в мозговом стволе я давно предполагал. Психологически речь идет

об архетипе, имеющем цен-

Квадратура круга *(лат.)*

тральное значение и всеобщее распространение, спонтанно появляющемся независимо от всякой традиции в образах бессознательного. Он легко распознается и не может остаться тайной ни для кого, кто видит сны. Причина, заставившая меня предположить такую локализацию, состоит в том, что именно этому архетипу присуща роль направляющего, «инстанции порядка».

Поэтому символы *мандолы* часто появляются в моменты духовной дезориентации — как компенсирующие, упорядочивающие факторы. Последний аспект выражается преимущественно *математической структурой* символа, известной герметической натурфилософии еще с поздней античности как аксиома Марии Пророчицы (представительницы неоплатонической философии III века) и бывшей в течение 1400 лет предметом интенсивных спекуляций.

Если бы последующий опыт подтвердил мысль о локализации архетипа, то саморазрушение патогенного комплекса специфическим токсином стало бы намного вероятнее, и появилась бы возможность объяснить деструктивный процесс как своего рода ложную защитную реакцию.

Впрочем, пройдет еще немало времени, пока нейрофизиология и патофизиология мозга, с одной стороны, и психология бессознательного, с другой, смогут соединиться. До этого им, видимо, придется шагать по разным дорогам. Психиатрии же, лечащей целостного человека, придется учитывать как одну, так и другую сторону — вопреки пропасти, разделяющей оба аспекта психического феномена. Хотя нашему пониманию не дано пока найти мосты, соединяющие друг с другом видимость и осязаемость мозга и кажущуюся бесплотность психических образов, но есть

несомненная уверенность в их существовании. Пусть эта уверенность убережет исследователей от опрометчивого и нетерпеливого пренебрежения одним ради другого или даже стремления заменить одно другим. Природы ведь не было бы без субстанциальности — как не было бы и без ее психической рефлексии.

120

Каря Густав ЮНГ, Мишель ФУКО

ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ

(из книги «Воспоминания, сновидения, размышления»)

Все, что я могу поведать о потустороннем, о жизни после смерти, все это — воспоминания. Это мысли и образы, с которыми я жил, которые не давали мне покоя. В определенном смысле они являются основой моих работ, ведь мои работы — не что иное, как неустанные попытки ответить на вопрос: какова связь между тем, что «здесь», и тем, что «там»? Однако я никогда не позволял себе говорить о жизни после смерти expressis verbis*, в противном случае мне пришлось бы как-то обосновать мои соображения, чего я сделать не в состоянии. И все же я попробую рассказать об этом.

Впрочем, все равно это будет всего лишь «сказка», миф. Может быть, человеку нужно прикоснуться к смерти, чтобы он обрел необходимую для этого свободу и раскованность. Независимо от того, желаю ли я какой-нибудь жизни после смерти или нет, — я прежде всего не хотел бы культивировать в себе подобные мысли. Но должен отметить, что на самом деле, безотносительно моих желаний и поступков, я все равно об этом думаю. Что здесь правда, что ложь, я не знаю, но такие мысли есть и вполне могут оформиться, если только я, следуя рассудку, не стану подавлять их. Предвзятость обедняет психическую жизнь, нанося непоправимый ущерб всем ее проявлениям, но я знаю слишком мало, чтобы суметь каким-то образом откорректировать этот ущерб. Возможно, что критическое вмешательство рассудка смогло бы многое прояснить как в этом, так и в большинстве других мифологических представлений, но не исключено, что

оно же редуцировало бы их вплоть до полного исчезновения.

Дело в том, что в наши дни большинство людей идентифицируют себя исключительно со своим сознанием и полагают, что они есть именно то, что о себе знают. Но всякий, кто

Вполне отчетливо *(лат.}*

мало-мальски знаком с психологией, скажет вам, сколь ограниченно это знание. Рационализм и доктринерство — это болезни нашего времени, предполагается, что им известны ответы на все вопросы. Но нам еще предстоит открыть все то, что наше нынешнее ограниченное знание пока исключает как невозможное. Наши понятия о пространстве и времени более чем приблизительны, и существует огромное поле для всякого рода отклонений и поправок. Понимая это, я не могу просто взять и отбросить странные мифы моей души и внимательно наблюдаю за всем происходящим вокруг, независимо от того, насколько это соответствует моим теоретическим предположениям.

Жаль, но мифологическая сторона человеческой натуры сегодня изрядно упростилась. Человек более не порождает сюжеты. Он себя многого лишает, потому что это очень важно и полезно — говорить о вещах непостижимых. Это похоже на то, как если бы мы сидели у огня и, покуривая трубку, рассуждали о привидениях.

Что на самом деле означают мифы или истории о потусторонней жизни, какого рода реальность они отражают, — мы, безусловно, не знаем. Мы не можем сказать, имеют ли они какую-либо ценность помимо того, что представляют собой несомненную антропоморфическую проекцию извне. И нужно никогда не забывать о главном — о том, что нельзя и невозможно с уверенностью говорить о вещах, которые выше нашего понимания.

Мы не в состоянии вообразить себе другой мир, другие обстоятельства иначе, чем по образу и подобию того мира, в котором живем, который

сформировал наш дух и определил основные предпосылки нашей психики. Мы существуем в жестких рамках своей внутренней структуры и всеми своими помыслами привязаны к этому нашему миру. Мифологическое сознание способно преодолеть это, но научное знание не может себе такого позволить. Для рассудка вся эта мифология — просто спекуляция; но для души она целебна, без нее наша жизнь стала бы плоской и серой. И нет никаких веских причин так себя обкрадывать.

122

Карл Густав ЮНГ, Мишель ФУКО

Парапсихология считает вполне удовлетворительным доказательством потусторонней жизни некую манифестацию усопших: они заявляют о себе как призраки или через медиума, передавая живым то, о чем знать могут только они. Но даже когда это верифицируемо, остаются вопросы, идентичен ли этот призрак или голос покойнику или это некая проекция бессознательного, были ли вещи, о которых говорил голос, ведомы мертвому или же опять таки проходили по ведомству бессознательного?

Даже если отбросить в сторону все рациональные аргументы, которые по сути запрещают нам с уверенностью говорить о подобных вещах, остаются еще люди, для которых очень важна уверенность в том, что жизнь их продолжится за пределами настоящего существования. Благодаря ей они стараются жить более разумно и спокойно. Если человек знает, что перед ним целая вечность, нужна ли эта бессмысленная спешка?

Безусловно, так думает не каждый. Есть люди, которых сама мысль о бессмертии приводит в ужас, — неужели им придется десятки тысяч лет восседать на облаке и перебирать струны арфы? Кроме того, есть люди, и их немало, с которыми жизнь обошлась так жестоко, которым так надоело собственное существование, что ужасный конец они предпочитают бесконечному кошмару. И тем не менее, в большинстве случаев вопрос о бессмертии настолько важен и настолько впрямую связан с бытием, что мы должпы попытаться составить об этом определенное представление. Но

каким образом?

На мой взгляд, этого можно добиться с помощью тех неясных образов, которые бессознательное посылает, например, в наши сны. Обычно мы не придаем им значения, как вопросу, на который нет ответа. Подобный скептицизм понять несложно, но я попробую заинтересовать вас следующими соображениями: если существует нечто, чего мы не можем знать, мы не должны подходить к этому как к интеллектуальной проблеме. Например, я не знаю, почему и как возникла Вселенная, и никогда этого не узнаю. Поэтому мне

нет смысла делать из этого научную или интеллектуальную проблему. Но, когда у меня есть представление об этом — из сновидения или мифологической традиции, — мимо я уже не пройду. Я буду стараться на их основе создать некую концепцию, даже если она так и останется гипотезой, которую мне никогда не удастся обосновать.

У человека должна быть возможность сказать, что он сделал все, чтобы иметь какое-то представление о жизни после смерти или некий образ такой жизни, — даже если это станет признанием его бессилия. Отказаться от такой попытки — значит лишить себя чего-то важного. Ведь в этом проявляется вековое наследие человечества, полный тайной жизни архетип, необходимая часть той целостности, которая и есть наша личность, мы сами. Границы разума слишком узки, он приемлет только известное, и то с ограничениями. И такое существование — в ограниченных рамках -— выдает себя за жизнь действительную.

Но наша каждодневная жизнь определяется не только сознанием, без нашего ведома в нас живет бессознательное. И чем сильнее крен в сторону критического разума, тем более убогой становится жизнь. Когда же мы осознаем свое бессознательное, свои мифы, какой богатой и разнообразной делается она. Абсолютная власть разума — то же самое, что политический

абсолютизм: она уничтожает личность.

Бессознательное дает нам некий шанс, что-то сообщая или на что-то намекая своими образами. Оно способно дать нам знание, неподвластное традиционной логике. Попробуйте припомнить феномены синхронизма, предчувствия или сны, которые сбылись!..

Когда такое случается, нами овладевает страх перед разного рода возможностями и способностями бессознательного. В подобных ситуациях нужно быть очень осторожными, помня, что такого рода «сообщения» всегда субъективны: они могут иметь некоторое отношение к реальности, но могут и не иметь. Но я не единожды убеждался, что те построения, которые возникали у меня на основании таких «подсказок» бессознательного, в основном себя оправдали. Речь,

конечно, идет не о том, чтобы составить книгу из подобного рода откровений, но я должен признать, что у меня есть свой «миф», именно из-за него я снова и снова обращаюсь к проблемам бессознательного. Миф — самая ранняя форма знания. Когда я говорю о том, что бывает после смерти, я делаю это по внутреннему побуждению и не могу идти дальше снов и мифов. Можно, наверное, с ходу заявить, что мифы и сновидения, связанные с происходящим после смерти, не что иное, как компенсаторные фантазии, заложенные в самой природе: всякая жизнь желает продолжаться вечно. У меня есть лишь одно возражение: миф.

Кроме того, есть люди, убежденные в том, что на некую часть души не распространяются законы пространства и времени. Многочисленные случаи спонтанных предчувствий, внепространственных ощущений и т.п. доказывают, что душа подчас функционирует по ту сторону пространства, времени и законов причинности. Это означает, что нашим представлениям о пространстве, времени, а следовательно, и причинности, явно не хватает полноты. Целостная картина мира требует как минимум еще одного

измерения, в противном случае очень многое остается непонятным и необъяснимым. Вот почему рационалисты не устают повторять, что парапсихологических явлений в действительности не существует, ведь на этой зыбкой основе и держится их картина мира. Если же такого рода феномены вообще имеют место, рационалистический миропорядок явно перестает кого-либо удовлетворять: он не полон. Отсюда со всей неизбежностью вытекает другая проблема — возможность существования иной реальности. И нам приходится признать то, что наш мир, с его временем, пространством и причинностью, скрывает за собой (или под собой) иной порядок вещей, где нет «здесь» и «там», «раньше» и «позже». По моему убеждению, по меньшей мере части нашего психического существа присуща релятивность времени и пространства. Она представляется абсолютной, как только мы удаляемся от сознательных процессов...

Смерть — предмет слишком значительный, особенно Для стареющего человека, когда она перестает быть, ска-

жем так, отдаленной возможностью, когда человек оказывается стоящим прямо перед ней и вынужден дать ответ. Но для этого ему нужен некий миф о смерти, потому что «здравый смысл» не подсказывает ничего, кроме ожидающей его черной ямы. Миф же способен предложить иные образы — благотворные и полные смысла картины жизни в стране мертвых. Если человек в них верит хотя бы немного, он так же прав или неправ, как тот, кто не верит в них. Отвергнувший миф уходит в ничто, а тот, кто следует архетипу, идет по дороге жизни и полон жизни даже в момент смерти. Оба, естественно, остаются в неведении, но один живет наперекор своему инстинкту, другой — в согласии с ним. Разница существенная, и преимущество последнего более чем очевидно.

Бессознательные образы сами по себе лишены какой бы то ни было формы, и, чтобы они, эти образы, сделались «знанием», необходим человек,

необходим контакт с сознанием... Если бы после смерти было возможно существование сознательного, оно, на мой взгляд, развивалось бы в том же направлении, что и «коллективное сознание» человечества, которое всегда имеет некую верхнюю, хотя и плавающую границу. Бытие многих людей до самой их смерти находится ниже уровня их потенциальных возможностей и, что важнее, ниже уровня, на котором в тех же временных рамках находятся другие. Отсюда и потребность первых достигнуть после смерти той степени осознанного восприятия явлений, на которую не удалось подняться при жизни.

* * *

Я осмелюсь утверждать, что, кроме собственно математических выражений, существуют и другие, соотносимые с реальностью самым непостижимым образом. Взять хотя бы порождения нашей фантазии, их в силу большой частотности вполне возможно рассматривать как consensus omnium*,

Общее мнение *(лат.)*

архетипические мотивы. Как существуют математические уравнения, о которых нельзя сказать, каким именно физическим реальностям они соответствуют, так существует и мифологическая реальность, о которой мы не можем сказать, с какой психической реальностью она соотносится. К примеру, уравнения, позволяющие рассчитать турбулентность разогретых газов, были известны задолго до того, как эти процессы были досконально изучены. Подобным же образом с давних пор существуют мифологемы, определявшие течение некоторых скрытых от сознания процессов, названия которым мы смогли дать лишь сегодня.

Верхним пределом знания, доступного смертным, является, на мой взгляд, тот уровень сознания, который уже был некогда достигнут. Возможно, поэтому земной жизни придается такое значение и так важно, что

«уносит с собой человек» в момент смерти. Только в этой, земной и противоречивой жизни достигается высшая ступень сознания. В этом и заключается метафизическая задача человека, которая без • мифологизирования» решения не имеет. Миф — это необходимое связующее звено между бессознательным и сознательным знанием.

Разумеется, бессознательному известно больше, но это особое знание, существующее в вечности, не разделенное на «здесь» и «сейчас», не переводимое на наш рациональный язык. Хотя удовлетворительных доказательств бессмертия души и продолжения жизни после смерти еще н-дкто не представил, существуют явления, которые заставляют над этим задуматься. Я могу принять их как возможные отсылки, но не решусь, конечно, отнести их к области абсолютного знания.

Смерть действительно страшно жестока, здесь не стоит себя обманывать — она беспощадна не только физически, но прежде всего в психической своей природе: человека вырывают из круга живых, и все, что остается, это ледяное молчание мертвеца. У нас нет надежды на какую бы то ни было связь с ним, все мосты разрушены. Люди, заслуживающие долгой жизни, умирают в расцвете лет, никчемные

доживают до глубокой старости. Это жестокая реальность, и мы должны отдавать себе в этом отчет. Неумолимость и бессмысленность смерти может так ожесточить нас, что мы поверим в то, что не существует в мире ни милосердного Бога, ни справедливости, ни добра.

Но на другой взгляд — sub specie teternitatis* — смерть есть радостное событие, как некая свадьба. Душа словно обретает свою недостающую половину, достигая полноты. На греческих саркофагах изображали танцовщиц, на этрусских могилах — пир. И по сей день во многих местах в День поминовения по обычаю устраивают на могилах своего рода «пикник». Все это свидетельствует об ощущении смерти как некоего празднества.

* * *

Бессознательное, по причине своей пространственно-временной относительности, владеет гораздо лучшими источниками информации, чем сознание — последнее лишь направляет наше смысловое восприятие, тогда как свои мифы о жизни после смерти мы умеем создавать благодаря немногим скупым намекам из наших сновидений и подобных спонтанных проявлений бессознательного. Как я уже отмечал, мифам не стоит придавать какую бы то ни было познавательную ценность, и уж совсем не следует считать их доказательствами. Тем не менее они могут явиться основанием для мифологической амплификации, открывая перед исследователем возможности для живого творчества. Уберите этот промежуточный мифологический мир фантазий, и дух станет добычей закостеневших доктринерских предрассудков. С другой стороны, уделяя слишком много внимания этим мифологическим образованиям, мы рискуем посеять сомнение и соблазн в умах слабых и внушаемых, склонных к фантастическому гипостазированию.

Один из наиболее широко распространенных мифов о потустороннем мире возник благодаря идеям и представле-

С точки зрения вечности *(лат.)*

ниям о реинкарнации. В одной стране, чья духовная культура очень сложна и гораздо древнее, чем наша (речь, разумеется, об Индии), мысль о переселении душ является столь же естественной, как наши представления о Творце, или Spiritus rector. Образованным индусам известно, что мы их точку зрения не разделяем, но их это нимало не волнует. Своеобразие восточной мудрости заключается в том, что последовательность рождений и смертей бесконечна и, подобно вечному круговращению, не имеет цели. Мы живем, достигаем какого-то знания, умираем, и все начинается сначала. Только с именем Будды связана идея славной цели — преодоления земного

существования.

Мифологическая потребность западного человека обусловлена эволюционистским мировоззрением с обязательными понятиями *начала* и *цели.* Ему чужда идея пути, имеющего начало и конец, но не имеющего цели, точно так же он отвергает представление о статическом, замкнутом, вечном круговороте. Восточный человек, напротив, склонен примириться с этой идеей. Но, по-видимому, и на Востоке нет всеобщего консенсуса в представлениях об устройстве Вселенной, так же как до сих пор нет согласия по этому поводу и среди астрономов. Саму идею бессмысленной неподвиж-ности западный человек отвергает с ходу, во всем он должен видеть какой-то смысл. Восточный человек не нуждается в подобном допущении, скорее он сам воплощает в себе этот смысл. Там, где западный человек стремится осмыслить этот мир, человек восточный находит смысл в себе самом, отрешаясь от иллюзий мирского существования.

Я думаю, что правы оба. Западный человек, похоже, в большей степени экстравертирован, восточный же, наоборот — скорее интроверт. Первый видит смысл вне себя, проецируя его на объекты, второй ощущает его в себе самом. Но смысл существует как извне, так и внутри нас. Идею перерождения невозможно отделить от того, что называют кармой. Здесь существо проблемы в том, есть ли У человека его собственная, индивидуальная карма? Если это так, тогда человек входит в жизнь с некоторой предо-

пределенностью, воплощая в себе исход всех предыдущих жизней, он звено в какой-то бесконечно меняющейся непрерывной череде, в каком-то персональном континууме. В противном случае, если человеку с рождения дана некая безличная карма, его новые воплощения никак не связаны между собой.

Ученики дважды спрашивали Будду: безлична ли человеческая карма?

Оба раза он уходил от ответа: ведь знание не дает возможности освободиться от иллюзии бытия. Будда видел гораздо больше пользы для своих учеников в медитациях о цепи нирваны: о рождении, жизни, старости и смерти, о причинах человеческих страданий.

У меня нет ответа на этот вопрос, я не знаю, что такое моя карма, — или она следствие предыдущих моих жизней, или я только наследую своим предкам, воплощая их жизни. Жил ли я уже однажды и чего достиг в той жизни, если сейчас я только пытаюсь найти какие-то решения? Не знаю. Будда оставил вопрос открытым, и мне хочется думать, что он сам не был уверен в ответе.

Я вполне могу представить, что уже жил раньше и что тогда передо мной тоже возникали вопросы, на которые я не находил ответа. Возможно, мне следовало родиться снова для того, чтобы исполнить предначертанное мне. Мне кажется, что после смерти все, что я сделал, пребудет со мной. А пока мне нужна твердая уверенность, что к концу жизни я не останусь ни с чем. Похоже, и Будда думал об этом, когда пытался уберечь учеников от бесплодных спекуляций.

Смысл моего существования — это тот вопрос, который задает мне жизнь. Или наоборот, я сам и есть этот вопрос, обращенный к миру, не ответив на него, я останусь с чужими ответами, и это уже буду не я. Я прилагаю все усилия, чтобы исполнить эту титаническую задачу. Возможно, мои предки уже думали об этом и не сумели найти ответ. Может быть, именно поэтому на меня произвел такое сильное впечатление исход «Фауста», вернее, его отсутствие? Или это проблема, с которой удалось справиться Ницше, — дионисийская сторона жизни, понимание которой, видимо, было утрачено

христианами? Или это беспокойный Вотан-Гермес, бог моих предков, германцев и франков, поставил меня перед неразрешимым вопросом? А

может, правда на стороне Рихарда Вильгельма, который в шутку предположил, что в предыдущей жизни я был каким-нибудь мятежным китайцем и со своей восточной душой в наказание очутился в Европе.

Все, что я воспринимаю как наследие предков или как личную карму, приобретенную в прошлой жизни, вполне может оказаться неким безличным архетипом. Например, секуляризация Троицы, не допускавшей женского принципа, или вопрос, который занимал еще гностиков и ответ на который так и не найден, — вечный вопрос о происхождении зла, иными словами, вопрос о несовершенстве христианского видения Бога. Все это могут быть архетипические идеи, которые сегодня носятся в воздухе и которые особым образом привлекли мое внимание.

Мне думается, что судьба вопроса, сама возможность его постановки в этом мире находится в прямой зависимости от того, был ли найден ответ на него. К примеру, мой вопрос и мой ответ на него могут быть неудовлетворительными. Следовательно, кто-то, рожденный с моей кармой, или я сам — должен явиться вновь, чтобы наконец отыскать ответ. И я могу себе представить, что мое новое рождение не состоится, потому что мир уже не будет нуждаться в этом ответе, и еще несколько сотен лет я буду спокойно ждать, пока снова не возникнет потребность в ком-нибудь, заинтересованном в решении такой задачи. Но полагаю, что должно пройти какое-то время, прежде чем это случится вновь.

Проблема кармы для меня также неясна, как и проблема индивидуального перерождения или переселения душ. Libera et vacua mente* я обратился к индийскому учению о переселении душ, пытаясь найти в собственном опыте какое-либо подтверждение идеи реинкарнации. Естественно, что я весьма условно воспринимаю многочисленные свидетельства тех, кто безоговорочно верит в переселение душ.

Без предубеждения *(лат.)*

Вера сама по себе доказывает собственно феномен, но не предмет веры. Чтобы стать фактом, предмет этот должен быть обнаружен эмпирически...

Допуская, что «там» жизнь продолжается, мы не можем представить себе иной формы существования, кроме психической, поскольку душа не нуждается ни в пространстве, ни во времени. И именно ею порожденные внутренние образы становятся затем материалом для мифологических спекуляций о потустороннем мире, который видится мне исключительно как мир образов. Душу следует понимать как нечто, принадлежащее миру потустороннему, или «стране мертвых». А бессознательное и «страна мертвых» суть синонимы. С психологической точки зрения «жизнь там» является логическим продолжением неких старческих размышлений, ибо все большую роль размышления о внутреннем мире, образы и видения начинают играть именно с наступлением старости. «...И старцы ваши сновиденьями вразумляемы будут...» (Деян., 2:17). Это означает, что души старых людей не застывают и не дряхлеют, — sero medicina paratur cum mala per longas convaluere moras*.

В старости люди погружены в свои воспоминания, перебирая образы прошлого, узнавая в них себя, и это своего рода приготовление к потустороннему существованию, равно как философия, по Платону, есть приготовление к смерти. Внутренние образы позволяют мне уйти от этой постоянной обращенности в прошлое, что так затягивает большинство старых людей в плен их собственных воспоминаний. Переведенная в образы и осознанная обращенность в прошлое становится тем, что французы называют reculer pour mieux sauter". Мне хотелось бы обрести в своей рефлексии некую перспективу, которая уводила бы меня от моей жизни в мир

Но лекарство явилось слишком поздно *(лат.)* Разбег перед прыжком *(фр.)*.

и лишь затем возвращала снова назад — к моим воспоминаниям.

В целом наши представления о потусторонней жизни являются некими желанными заблуждениями и предрассудками. Как правило, в них отражается что-то светлое, хотя я вовсе не уверен, что после смерти мы вдруг окажемся на неком любезном нашему сердцу цветущем лугу. Если бы на «том свете» все было таким притягательным, мы, пребывая в кругу блаженных духов, с самого рождения жили бы в ожидании грядущего блаженства. Но ничего подобного не происходит. Почему же существует эта непреодолимая стена между умершими и живыми? Почему по меньшей мере в половине рассказов о встречах с душами мертвых ощущается страх перед ними, почему «страна мертвых» хранит ледяное молчание, не выказывая сострадания, ни боли?

Когда я размышляю об этом, мне приходит в голову мысль, что однородность этого мира не допускает возможности существования какого-то «другого мира», начисто .пшенного противоречий. И тамошняя «природа» тоже со-i ворена Богом по Своему образу и подобию. Мир, в который мы попадаем после смерти, будет и великолепным, и ужасным, как Бог и как природа, известная нам...

Если нет несовершенства, нет изначального дефекта в самом основании творения, зачем нужны тогда жажда творчества и стремление к совершенству? Почему в конце концов боги держат в своих руках судьбы человека и творения? Кому нужно это бесконечное продолжение цепи сансары? Ведь и Будда бросил жестокой иллюзии бытия свое «quod поп»*, и христиане живут в ожидании конца света. Возможно, и на «том свете» мы столкнемся с различными ограничениями, но души мертвых лишь постепенно их обнаруживают. Где-то «там» существует некая необходимость, стремящаяся всему установить границы, все заключить в определенные рамки. И эта созидающая необходимость; как я себе представляю, в конечном счете решает, какой именно душе

Категорическое «нет» *(лат.)*

предстоит новое воплощение. Я могу предположить, что для некоторых душ пребывание в трехмерном пространстве менее тягостно, нежели в Вечности. Может быть, это зависит от того, сколько завершенности или незавершенности принесли эти души с собой из мира живых.

Возможно и то, что всякое продолжение трехмерной] жизни теряет смысл, если душа уже достигла определенной ступени познания: ей уже не к чему возвращаться, высшее знание освобождает от желания какой-то новой, очередной жизни. Такая душа оставляет трехмерный мир, обретая со-] стояние, которое буддисты называют нирваной. Но, если некая карма осталась неисполненной, душа стремится воплотиться снова, видимо, даже не сознавая, что нечто нуждается в завершении.

В моем случае это должно быть, наверное, страстное стремление к познанию, которое, похоже, послужило причиной моего появления на свет и определило мой характер. И эта неуемная тяга к постижению смысла сотворила сознание для того, чтобы знать, что есть и что будет, для того, чтобы за скупыми и разрозненными фрагментами чего-то неведомого обнаружить мифологические представления.

Нам не дано знать, есть ли в нас нечто такое, что нас переживет и останется в вечности. Единственное, что можно с некоторой долей вероятности предположить, — это то, что какая-то часть нашей души продолжает жить после физической смерти. Мы даже не знаем, осознает ли себя это нечто, продолжающее существовать. При желании составить какое-то мнение по этому вопросу, можно, вероятно, обратиться к опытам по изучению феномена психического раздвоения личности. При своем проявлении этот комплекс чаще всего персонифицируется — так, как если бы он осознавал сам себя. Подобным образом, персонифицированы голоса,

которые слышат душевнобольные. Феномен персонификации комплексов я уже освещал в моей докторской диссертации. Мы можем, если хотим, объяснить это протяженностью и непрерывностью сознания. В таком же плане следует рассматривать некоторые поразительные вещи,

которые наблюдаются в случаях глубоких обмороков после серьезных повреждений мозга и в состоянии тяжелого коллапса. В обеих ситуациях полная потеря сознания иногда сопровождается ощущением внешнего мира как сновидения. Поскольку кора головного мозга, ответственная за сознание, в эти моменты не функционирует, объяснить подобные явления трудно. Но они, по крайней мере, являются свидетельством того, что даже в состоянии кажущейся бессознательности существует некая субъективная установка на осознание.

* * *

Для человека основной вопрос в том, имеет ли он отношение к бесконечности или нет? Это его главный критерий. Только когда мы осознаем, что существенно лишь то, что безгранично, и что оно, это безграничное, в свою очередь, существует, мы теряем интерес к ничтожным вещам. Если мы этого не знаем, мы требуем, чтобы те или иные наши качества, которые кажутся нам нашими достоинствами (например, «мой талант» или «моя красота»), весь мир признавал за таковые. Чем более человек настаивает на своих ложных достоинствах, тем менее он чувствует то, что существенно, тем менее он удовлетворен своей жизнью. Он считает что его ограничивают, тогда как ограниченны его собственные помыслы, — так возникают зависть и ревность.

Когда же мы понимаем и чувствуем, что уже здесь, в этой жизни, присутствует бесконечность, желания и помыслы наши меняются. В итоге в расчет принимается лишь то, что существенно, что мы воплотили, а если этого нет, жизнь прошла впустую. И в наших отношениях с другими людьми важно то же самое: присутствует ли в них некая безграничность. Но чувство безграничности может быть достигнуто лишь тогда, когда мы имеем границы

вне себя. Наибольшим ограничением для человека становится его самость, проявляющаяся в ощущении: «Я есть то, а не это!» Только осознание самого себя, своих собственных границ, позволя-

ет нам ощутить безграничность бессознательного. И тогда мы узнаем в себе одновременно и вечность, и предельность, и нечто единственное, присущее только нам, и нечто иное, присущее не нам, но другим. Зная себя как уникальное сочетание каких-то свойств, то есть осознавая в конечном счете свою ограниченность, мы обретаем способность осознать бесконечность. И только так!

В эпоху, когда человечество стремится исключительно к расширению жизненного пространства и увеличению — a tout prix* рационального знания, требовать от человека осознания своей единственности и ограниченности, по меньшей мере, претенциозно. Ограниченность и единственность — синонимы, без них ощущение бесконечности (равно как и осознание ее) невозможно, остается лишь иллюзорная идентификация с ней, которая приводит к помешательству на больших числах и жажде политического могущества. Наш век сделал акценты на «здесь» и «сейчас» и тем самым обусловил демонизацию человека и его мира. Появление диктаторов и все несчастья, которые они принесли, происходят от близорукости и всезнайства, отнявших у человека все, что находится по ту сторону сознания, фактически превративших его в жертву бессознательного. Задача же человека, напротив, заключается в том, Чтобы проникнуть в бессознательное и сделать его достоянием сознания, ни в коем случае, не оставаясь в нем, не отождествляя себя с ним. И то и другое было бы ошибочным. Насколько мы в состоянии сегодня понять, единственный смысл человеческого существования состоит в том, чтобы зажечь свет во тьме примитивного бытия. Пожалуй, можно предположить, что бессознательное имеет над нами такую власть, какую

имеет над ним наше сознание.

Любой ценой *(фр.)*

Мишель Фуко

ПЫЛАЮЩИЙ РАЗУМ

БЕЗУМИЕ, ОТСУТСТВИЕ ТВОРЕНИЯ

Может быть, наступит такой день, когда перестанут понимать, что такое безумие. Эта фигура замкнется на себе, не позволяя более разгадывать следы, которые она оставит. А для несведущего взгляда будут ли сами эти следы чем-то иным, нежели простыми черными отметинами? Вернее всего, они будут вписаны в конфигурации, которые сегодня нам никак не нарисовать, но которые з будущем станут необходимыми координатами прочтения нашего бытия к на-шей культуры, нас самих. Тогда Арто будет принадлежать к почве нашего языка, а не к его разрыву; неврозы будут кон-ститутивными формами нашего общества (а не отклонениями от них). И все то, что сегодня мы переживаем как нечто предельное, или странное, или невыносимое, достигнет безмятежной позитивности. И все Запредельное, Внеположен-ное, все, что обозначает ныне наши пределы, станет, чего Доброго, обозначать нас самих.

Останется только загадка этой Внеположенности. Люди будут спрашивать себя, что же за странное разграничение

играло нашей историей с глубокого Средневековья и вплоть до XX века, а может быть, и дольше? Почему западная культура отбросила в сторону своих рубежей то, в чем она вполне могла узнать самое себя, то, в чем она себя действительно узнавала, правда, выбирая при этом окольные пути? Почему, ясно поняв в XIX веке и даже раньше, что безумие образует обнаженную истину человека, она, тем не менее, оттеснила его в это

нейтральное и неясное пространство, где его как будто бы и не было? И почему при этом надо было воспринять в себя слова Нерваля или Арто, почему надо было узнавать себя в словах, а не в поэтах?

Вот когда поблекнет живой образ пылающего разума. Привычная игра всматриваться в самих себя с другого края, со стороны безумия, вслушиваться в голоса, которые, приходя к нам из дальнего далека, говорят нам почти что нашу собственную истину, эта игра, с ее правилами, тактическими ходами, изобретательными уловками, допустимыми нарушениями ее законов, станет навсегда не чем иным, как сложным ритуалом, значения которого обратятся в пепел. Что-то вроде величественных церемоний потлатча в архаических обществах. Или причудливого двуличия практик колдовства и процессов над ними в XIV веке. В руках историков культуры останутся лишь сведения об узаконенных мерах принудительного заключения умалишенных и медицинском обслуживании, но, с другой стороны, о внезапном, ошеломительном включении в наш язык слова тех, кого исключали таким образом из общества.

Какова будет техническая опора такого изменения? Обретенная медициной возможность лечения психического заболевания, как любой другой органической болезни? Точный фармакологический контроль всех психических симптомов? Или же достаточно строгое определение отклонений поведения с тем, чтобы общество вполне могло предусмотреть для каждого из них подходящий способ нейтрализации? Или же возможны другие изменения, ни одно из которых не упразднит реально психическое заболевание, но всеобщий

смысл которых будет направлен на то, чтобы стереть с лица нашей культуры образ безумия?

Мне прекрасно известно, что последняя гипотеза оспаривает общепринятые положения: о том, что развитие медицины сможет, наконец,

уничтожить психическое заболевание, как это случилось с проказой и туберкулезом; однако все равно останется отношение человека к его наваждениям, к тому, что невозможно для его, к его нетелесному страданию, к ночному каркасу его существа; пусть даже патологическое будет выведено из обращения, все равно темная принадлежность человека к безумию останется в виде вечной памяти об этом зле, которое сгладилось как болезнь, но упорно сохраняется как страдание. По правде говоря, такая идея предполагает неизменным то, что является самым зыбким, много более зыбким, чем константности патологического: отношение культуры к тому, что ею исключается, точнее, отношение нашей культуры к той ее истине, далекой и противоположной, которую она открывает и скрывает в безумии.

Но что непременно умрет в скором будущем, что уже умирает в нас (и знаком смерти чего является наш язык), так это homo dialecticus, существо начала, возвращения и времени, животное, которое вдруг теряет свою истину, потом обретает ее, чужой себе человек, который снова к себе привыкает. Человек, который был суверенным субъектом и рабским объектом всех когда бы то пи было произнесенных речей о человеке и, в особенности, об умалишенном чзлове-ке, отчужденном от него. К счастью, он умирает, под звуки этой болтовни.

Так что перестанут понимать, каким образом человек смог отдалить от себя эту свою фигуру, как смог он вытеснить по ту сторону предела как раз то, что держалось на нем и в чем он сам содержался. Ни одна мысль не сможет более помыслить это движение, в котором еще совсем недавно западный человек обретал свою протяженность. Навсегда исчезнет именно отношение к безумию (а не некое знание психического заболевания или некая позиция по отношению к заключенным домов для умалишенных). Будет

понятно лишь следующее: мы, европейцы последних пяти столетий, на поверхности Земли мы были теми людьми, | которых, среди прочего, характеризовала такая фундаментальная черта, весьма странная среди прочих черт. Мы поддерживали с психическим заболеванием отношение глубокое, патетическое, неясное, может быть, для нас самих, но непроницаемое для других, отношение, в котором мы испытывали самую великую для себя опасность и самую, может быть, близкую истину. Будут говорить не то, что мы были на дистанции от безумия, но то, что мы были на самой дистанции безумия...

Для тех, кто уже не будет такими, как мы, останется эта загадка (что-то похожее происходит и с нами, когда мы пытаемся сегодня понять, как Афины могли отдаться власти чар безумного Алкивиада, а потом освободиться от нее): как люди могли искать свою истину, свое самое главное слово и свои знаки в том, что заставляло их трепетать, от чего они не могли не отвести глаз, едва только замечали? И это им покажется еще более странным, нежели испрашивать истину человека у смерти, ибо последняя говорит: все там будем. Безумие, напротив, — редкая опасность, тягость ее случайности никак не сравнить с тягостью наваждений, которые она порождает, с тягостью вопросов, которые ей задают. Каким образом в нашей культуре столь ничтожная возможность обрела такую власть разоблачительного ужаса?

Чтобы ответить на этот вопрос, те, кто уже не будет такими, как мы, у кого мы будем за плечами, не будут иметь слишком многого. Всего лишь несколько обуглившихся знаков: непрестанно повторявшийся страх, с которым люди смотрели, как поднимались воды безумия и затопляли весь мир; ритуалы исключения безумца из жизни и ритуалы включения его в жизнь; напряженное вслушивание XIX века, пытающегося схватить в безумии нечто такое, что могло говорить об истине человека; то же нетерпение, с которым отбрасывались и воспринимались речи безумцев, колебания в признании за ними либо пустоты, либо решительной

значимости.

Все остальное — это единство в своем роде движение, в котором мы идем навстречу безумию, от которого удаляемся, это воля к установлению предела и желание искупить его в создании ткани единого смысла; все остальное обречено на безмолвие, как безмолвствует сегодня для нас греческая трилогия или психическое состояние шамана в каком-нибудь примитивном обществе.

Мы подошли к такому пункту, к такому сгибу времени, когда известный технический контроль болезни скорее прикрывает, нежели обозначает движение, в котором замыкается в себе опыт безумия. Но именно этот сгиб позволяет нам обнаружить то, что веками оставалось неявным: психическое заболевание и безумие — это две различные конфигурации, которые сомкнулись и перепутались в XVII веке и которые теперь расходятся на наших глазах, точнее, в нашем языке.

Если мы говорим, что в наши дни безумие исчезает, то это значит, что распутывается смешение, в котором безумие воспринималось и из психиатрического знания и из антропологической рефлексии. Но это не значит, что исчезает трансгрессия, зримым ликом которой веками было безумие. Не значит это и того, что трансгрессия — в то самое время, когда мы спрашиваем себя, что же такое безумие, — не может повлечь какого-то нового опыта.

Нет ни одной культуры в мире, где было бы все позволено. Давно и хорошо известно, что человек начинаемся не со свободы, но с предела, с линии непреодолимого. Известны системы, которым подчиняются запретные поступки; в каждой культуре можно было выделить режим запретов инцеста. Однако гораздо хуже известна организация запретов в языке. Ибо две системы ограничений не совпадают, как могло бы быть в том случае, если бы одна была вербальным вариантом другой: то, что не должно появиться на уровне слова, не обязательно запрещено в плане деяния. Индейцы зуни, которые воспрещают его, рассказывают об инцесте брата и сестры; греки —

легенду об Эдипе. Напротив, Кодекс 1808г. отменил старые уголовные статьи, на-

правленные против содомии; но язык XIX века был гораздо нетерпимее к гомосексуализму (по крайней мере, в мужском его варианте), нежели в предыдущие эпохи. Весьма вероятно, что психологические концепции компенсации и символического выражения никак не могут объяснить подобный феномен.

Следует когда-нибудь специально разобрать эту область языковых запретов. Несомненно, однако, что время такого анализа еще не наступило. Разве можно использовать нынешние языковые разграничения? Разве можно выделить — на пределе запретного и невозможного — эти законы лингвистического кодекса (то, что столь красноречиво называют языковыми погрешностями); затем внутри кодекса, среди существующих слов или выражений, выделить те, которые оказались под запретом произнесения (религиозная, сексуальная, магическая серии богохульных слов); затем — речения, которые будто бы разрешены кодексом, позволены в речевых актах, но значения которых непереносимы в данный момент для данной культуры: ведь в этом случае метафорический оборот или изворот невозможен, ибо сам смысл становится объектом цензуры. Наконец, существует четвертая форма исключенного языка: она заключается в том, что слово, с виду соответствующее признанному языковому кодексу, соотносят с другим кодом, ключ к которому дан в самом этом слове; таким образом слово раздваивается внутри себя — оно говорит то, что говорит, но добавляет безмолвный излишек, который без слов говорит то, что говорит, и код, согласно которому он это говорит. В данном случае речь идет не о шифрованном языке, но структурально эзотерическом языке. То есть он не

сообщает, скрывая его, какой-то запретный смысл; он сразу же уходит в сущностную даль речи. Даль, которая опустошает его изнутри и, возможно, до бесконечности. В таком случае, какая разница, что говорится на таком языке, какие смыслы в нем открываются? Именно такое темное и центральное освобождение слова, его бесконтрольное бегство к беспросветному источнику не может быть допущено ни

одной культурой в ближайшем времени. Не по смыслу, не по своей вербальной материи такое слово будет преступным, трансгрессивным — сама игра его будет трансгрессией.

Весьма вероятно, что любая культура, какова бы она ни была, знает, практикует и терпит (в известной мере), но в то же время подавляет и исключает эти четыре формы запретов слова.

В западной истории опыт безумия долго перемещался вдоль этой планки. По правде говоря, безумие долгое время занимало очень неясное место, которое нам довольно трудно уточнить: оно располагалось между запретом слова и запретом деяния. Вот откуда наглядная значимость пары futor-inanitas, которая практически организовала мир безумия, просуществовавший вплоть до Ренессанса. Эпоха Великого Заточения (создание городских приютов, Шаран-тона, Сен-Лазара в XVII веке) знаменует перемещение безумия в область бессмыслия: безумие связано с запретными деяниями лишь моральным родством (оно сохраняет существенные отношения с сексуальными запретами), однако его шмыкает область языковых запретов; интернирование классической эпохи замыкает в одних стенах с безумием либер-генов мысли и слова, упрямцев нечистивости и еретиков, богохульников, колдунов, алхимиков — одним словом, все, что относится к речевому и запретному миру неразумия; безумие — это исключенный язык; это тот язык, который вопреки языковому кодексу произносит слова без смысла («безумцы», «слабоумные», «невменяемые»), или сакра-лизованные изречения («одержимые», «буйные»), или же слова, исполненные запретного смысла («либертены», «нечестивцы»). Реформа

Пинеля — не столько изменение этой системы репрессии безумия как запретного слова, сколько ее зримое завершение.

Настоящим измерением системы мы обязаны Фрейду: благодаря ему безумие переместилось к последней форме языкового запрета, о котором мы говорили выше. Тогда безумие перестало быть грехом слова, богохульной речью или каким-то запрещенным смыслом (и вот почему психо-

анализ оказывается великим снятием определенных самим Фрейдом запретов); безумие возникло теперь как обволакивающее себя слово, говорящее — сверх того, что оно говорит, — что-то другое: то, единственным кодом чего может быть только оно само, — вот он, если угодно, эзотерический язык, и основа его содержится внутри слова, которое в конечном итоге не говорит ничего другого, кроме этой вза-имоподразумеваемо сти.

Стало быть, следует относиться к мысли Фрейда так, как она того заслуживает: она не говорит того, что безумие захвачено цепью значений, сообщающихся с повседневным языком, позволяя таким образом говорить о безумии с присущей психологическому словарю повседневной пошлостью. Она смещает европейский опыт безумия в эту гибельную, все время трансгрессивную область (стало быть, вновь запретную, но на этот раз особенным образом): эта область взаимоподразумевающих себя языков, то есть тех, которые изрекают в своей речи один только язык, на котором они его изрекают. Фрейд не открывал потерянную идентичность смысла; он очертил ошеломительную фигуру такого означающего, которое абсолютно не такое, как другие. Вот что должно было бы предохранить его мысль от всех псвдопси-хологических интерпретаций, которыми она была прикрыта в нашем столетии во имя (жалкое) «гуманитарных наук» и их бесполого

единства.

Именно из-за этого безумие явилось не как уловка скрытого значения, но как восхитительное хранилище смысла. Но при этом следует понять слово «хранилище» в надлежащем смысле: не столько как какой-то запрос, сколько — ив гораздо большей степени — фигура, которая удерживает и подвешивает смысл, устанавливает некую пустоту, в которой возникает еще не осуществившаяся возможность того, что там найдет себе место какой-то смысл, или же другой, или, наконец, третий — и так, возможно, до бесконечности. Безумие открывает эти пробелы хранилища, которые обозначают и обнаруживают ту пустоту, где язык и речь, подразумевая друг друга, формируются, исходя друг из друга, и

144

не говорят ничего другого, кроме этого пока безмолвного их отношения. Начиная с Фрейда западное безумие утратило языковой характер, поскольку превратилось в двойной язык (язык, который существует лишь в своей речи, речь, которая изрекает лишь свой язык) — то есть матрицу языка, которая в строгом смысле ничего не говорит. Сгиб говорения, которое ничего не говорит, ничего не творит, отсутствие творения.

Надо будет как-нибудь воздать должное Фрейду: он отнюдь не заставил говорить безумие, которое веками как раз и было языком (языком исключенным, болтливой тщетой, речью, незримо окаймлявшей продуманное безмолвие разума); напротив, он исчерпал неразумный Логос безумия; он иссушил его; заставил отойти слова безумия к их источнику — к этой белой области самоподразумевания, где ничего не говорится.

Еще неясный свет падает на происходящее сегодня; можно увидеть, однако, как в нашем языке вырисовывается странное движение. Литература (несомненно, начиная с Малларме) мало-помалу сама становится языком, речь которого изрекает — одновременно с тем, что она говорит и в одном и том же движении — язык, на котором ее можно разгадать как речь. До Малларме писатель устанавливал свою речь внутри данного языка: таким

образом, литературное произведение имело природу, общую со всяким другим языком, почти те же самые знаки (безусловно, они были величественными), что и Риторика, Сюжет, Образы. В конце XIX века литературное произведение стало речью, записывающей в себе принцип своего расшифрования; или, во всяком случае, оно предполагало — в каждой своей фразе, в каждом из своих слов — способность суверенно менять ценности и значения языка, к которому оно все же принадлежит (по справедливости); оно приостанавливало власть языка в самом жесте современного письма.

Вот откуда необходимость этих вторичных языков (то, что в общем называют критикой): они больше не функцио-

нируют как внешние дополнения к литературе (оценки, суждения, опосредования, связи, которые считали необходимым установить между произведением, отсылавшимся к психологической загадке его создания, и его потреблением в акте чтения); отныне в самом сердце литературы они принимают участие в пустоте, которую она устанавливает в своем собственном языке; они образуют необходимое движение — по необходимости незавершенное, в котором речь сводится к своему языку, и в котором язык устанавливается речью.

Вот откуда к тому же это странное соседство безумия и литературы, которое ни в коем случае нельзя понимать в смысле обнаженного наконец психологического родства. Открывшееся как язык, который замалчивает себя, поскольку сам на себя накладывается, безумие не может ни обнаружить, ни дать слова какому-то творению (ни чему-то такому, что при участии гения или удачи могло бы стать творением); оно обозначает пустоту, из которой исходит это творение, то есть место, в котором оно непрестанно отсутствует, в котором его никогда нельзя найти, поскольку оно там никогда не находилось. Там — в этой бледной области, в этом сущностном укрытии

— разоблачается близнецовая несовместимость творения и безумия; это слепое пятно их обоюдной возможности и их взаимного исключения.

Однако, начиная с Русселя и Арто, к этому месту подступает также язык литературы. Но он не подступает к нему как к чему-то такому, что он должен изречь. Пора заметить, что язык литературы определяется не тем, что он говорит, не структурами, которые делают его значащим. Он имеет свое существо, и вопрошать его надо об этом существе. Какое оно теперь? Несомненно, это нечто такое, что имеет дело с самоподразумеванием, с двойственностью и с пустотой, в которую он углубляется. В этом смысле существо литературы, как оно производит себя начиная с Малларме и как оно доходит до нас, достигает этой области, где осуществляется — благодаря Фрейду — опыт безумия.

В глазах не знаю, правда, какой культуры — но, может быть, она уже очень близка — мы будем теми, кто ближе

всего подошел к этим двум фразам, которые никто еще по-настоящему не произносил, этим двум фразам, столь же противоречивым и невозможным, как знаменитое «я лгу», фразам, которые обе обозначают одну и ту же пустую самоотсылку: «я пишу» и «я брежу». Тогда мы будем фигурировать наряду с тысячей других культур, которые приближались к фразе «я безумен», или «я зверь», или «я бог», или «я обезьяна», или еще «я истина», как это было в XIX веке вплоть до Фрейда. А если у этой культуры будет вкус к истории, она вспомнит о том, что Ницше, обезумев, провозгласил {это было в 1887 г.), что он — истина (почему я так мудр, почему я так умен, почему я пишу такие хорошие книги, почему я являюсь роком); и о том, что пятьдесят лет спустя Руссель накануне своего самоубийства написал книгу «Как я написал некоторые из моих книг», повествование, сродненное с его безумием и техникой письма. И несомненно будут удивляться, как это мы смогли признавать столь странное родство между тем, что отвергалось как

крик, и] ем, что слушалось как пение.

Возможно, однако, что подобное изменение не заслужит никакого удивления. Это мы сегодня удивляемся тому, как сообщаются эти два языка (язык безумия и язык литературы) несовместимость которых была установлена нашей историей. Начиная с XVII века безумие и психическое заболевание занимали одно и то же пространство исключенных языков (в общем, пространство бессмыслия). Входя в другую область исключенного языка (в область, очерченную, освященную, грозную, вздыбленную, обратившуюся на себя в бесполезном и трансгрессивном Сгибе, область, называемую литературой), безумие освобождается от своего древнего или недавнего — согласно избранной перспективе — родства с психическим заболеванием.

Последнее, несомненно, перейдет в техническое все лучше и лучше контролируемое пространство: в клиниках фармакология уже преобразовала палаты для буйных в покойные аквариумы. Но помимо этих преобразований и по причинам явно странным (по крайней мере, для нашего современного

взгляда) наступает развязка: безумие и психическое заболевание прикрывают свою принадлежность к одной антропологической единице. Сама единица эта исчезает вместе с человеком, этим временным постулатом. Безумие — лирический ореол заболевания — постепенно угасает. А вдали от патологического, со стороны языка — там, где он изгибается, ничего пока не говоря, зарождается опыт, в котором дело идет о нашей мысли; его уже очевидная, но абсолютно пустая неминуемость не имеет пока имени.

НЕНОРМАЛЬНЫЕ

(отрывки)

Перевел Л.В. Шестаков

Сегодня я хотел бы начать анализ области аномалии, какой она функционировала в XIX веке. Я попытаюсь показать вам, что эта область

сложилась из трех элементов. Эти три элемента выделяются, определяются, начиная с XVIII века, и по-своему знаменуют наступление XIX века, образуя область аномалии, которая постепенно охватит, оккупирует, в некотором смысле колонизирует и в конечном итоге поглотит их. Эти три элемента являются в сущности тремя фигурами или, если хотите, тремя кругами, внутри которых шаг за шагом поднимается проблема аномалии.

Первая из этих фигур — это фигура, которую я назову «человеческим монстром». Референтным полем человеческого монстра, разумеется, является закон. Понятие монстра, по сути своей — юридическое понятие, в широком смысле слова, конечно; монстр определяется тем, что он самим своим существованием и внешним обликом нарушает не только законы общества, но и законы природы. На двух этих уровнях он представляет собой нарушение законов самим своим существованием. Таким образом, поле возникновения монстра — это область, которую можно назвать «юридическо-биологической». Кроме того, в этом пространстве

монстр предстает как одновременно и крайнее, и крайне редкое явление. Он — предел, он — точка извращения закона, и в то же самое время он — исключение, обнаруживающееся лишь в крайних, именно в крайних случаях. Скажем так: монстр есть сочетание невозможного и запрещенного.

Этим обусловлен ряд двусмысленностей, продолжающих — почему я и хочу остановиться на этом чуть позже — преследовать фигуру ненормального человека и после того, как этот ненормальный человек, каким он определился в практике и знании XVIII века, воспроизвел в уменьшенном виде, перенял и, в некотором смысле, вобрал в себя черты, свойственные монстру. Да, монстр противоречит закону. Он — нарушение и нарушение, достигшее предельной степени. Однако, будучи нарушением (так сказать, сырым, необработанным нарушением), он не вызывает со стороны закона ответ, который был бы законным ответом. Можно сказать так: сила монстра,

его способность устрашать основана на том, что, преступая закон, он в то же время лишает закон дара речи. Он отвлекает закон, обходя его. В то самое время, когда монстр самим своим существованием преступает закон, он вызывает, по сути дела, не ответ закона как таковой, а нечто совсем другое: насилие, попытки просто-напросто покончить с ним, или медицинское попечение, или просто жалость. Хотя существование монстра представляет угрозу для закона, отвечает на эту угрозу кто угодно, только не закон. Монстр — это нарушение, автоматически оказывающееся за пределами закона, и это одна из первых двусмысленностей. Вторая двусмысленность в том, что монстр — это в некотором роде спонтанная, стихийная, но как раз поэтому естественная форма противоестественного. Это созданная игрой самой природы преувеличенная модель, наглядная форма всевозможных мелких отклонений. И в этом смысле можно сказать, что монстр есть увеличенная модель всех незначительных нарушений. Это интеллигибельный принцип для всевозможных форм аномалии, циркулирующих в виде разменной монеты. Поиск фона монструозности за мелкими аномалиями, мелкими отклонениями, мелкими сдвигами: эта проблема будет заявлять о себе на всем протяжении XIX

века. Так, этот вопрос поднимет, столкнувшись с преступниками, Ломброзо.

Что за великий природный монстр вырисовывается за мелким воришкой? Парадоксальным образом монстр — вопреки занимаемой им крайней позиции, вопреки тому, что он одновременно невозможен и запрещен, — оказывается интеллигибельным принципом. Причем этот интеллигибельный принцип — принцип насквозь тавтологический, ибо именно монстр самоутверждается в качестве монстра, объясняет собою все отклонения, которые могут быть из него выведены, сам при этом оставаясь непостижимым. Итак, он и есть эта тавтологическая интеллигибельность,

этот отсылающий лишь к самому себе объяснительный принцип, который обнаруживается за всеми анализами аномалии.

Эти связанные с понятием монстра двусмысленности, громко заявившие о себе в конце XVIII — начале XIX веков, мы находим вполне жизнеспособными, хотя и смягченными, приглушенными, но все же действительно активными, во всей проблематике аномалии и во всех судебных и медицинских техниках, которые практикуются в отношении аномалии, в XIX веке. Говоря кратко, ненормальный (причем до конца XIX, а возможно, и до XX века) является по сути своей тривиальным, банализированным монстром. Ненормальный долгое время будет оставаться своего рода серым монстром. И это первая фигура, которую мне хотелось бы кратко исследовать.

Вторая фигура, к которой я вернусь позже и которая тоже присутствует в генеалогии аномалии и ненормального индивида, — это фигура, которую можно было бы назвать фигурой «исправимого индивида». Это еще один персонаж, отчетливо вырисовывающийся в XVIII веке, несколько позднее монстра, и, как вы увидите, имеющий весьма глубокую родословную. По сути дела, исправимый индивид — это индивид, особенно характерный для XVII и XVIII веков, для классической эпохи. Его референтное поле явно уже, чем у монстра. Референтное поле монстра — это природа и общество, законы мира в их совокупности; монстр — космологическое (или антикосмологическое)

существо. Референтное поле исправимого индивида имеет гораздо более узкие границы: это семья в регламенте ее внутренней власти или в ее экономическом распорядке или, самое большее, семья во взаимоотношении с институтами, которые соседствуют с нею или подпирают ее. Исправимый индивид возникает в той игре, в том конфликте, в той опорной системе, которая существует между семьей и школой, мастерской, улицей, кварталом,

церковным приходом, полицией и т.д. Это обрамление и формирует то поле, в котором появляется исправимый индивид.

Однако этот исправимый индивид имеет и другое отличие от монстра: частота его распространения значительно выше. Монстр — по определению, исключение; исправимый индивид — явление обычное. До такой степени обычное, что ему свойственно — и это его первый парадокс — быть, если можно так выразиться, регулярным в своей нерегулярности. Из чего тоже проистекает целый ряд двусмысленностей, с которыми мы встречаемся в проблематике ненормального человека не только в XVIII веке, но и гораздо позднее. Прежде всего важно следующее: поскольку исправимый индивид очень распространен, поскольку он совсем рядом с правилом, его всегда очень трудно определить. С одной стороны, это своего рода семейная, повседневная данность, в результате которой такого индивида легко распознать сразу, и чтобы распознать его, не требуется улик — настолько он обычен. Поскольку же улик нет, никак невозможно на деле продемонстрировать, что индивид неисправим. Он ровнехонько на границе неквалифицируемости. На него нет нужды собирать улики, и его невозможно изобличить. Такова первая двусмысленность.

Вторая двусмысленность исправимого заключается в том, что подлежащий исправлению оказывается подлежащим исправлению постольку, поскольку все техники, все процедуры, все обиходные и внутрисемейные укротительные меры, с помощью которых его пытались исправить, не возымели Действия. Выходит, что исправимый индивид определяется тем, что он неисправим. И тем не менее, парадоксальным образом, этот неисправимый, потому что он неисправим,

навлекает на себя ряд особого рода вмешательств — ряд вмешательств, не сводящихся к техникам укрощения и коррекции обиходного и внутрисемейного уровня, то есть некую новую технологию перевоспитания,

дополнительной коррекции. В итоге вокруг этого индивида сплетается своеобразная сеть взаимодействия неисправимости и испра-вимости. Намечается ось исправимой неисправимости, на которой-то и возникнет позднее, в XIX веке, индивид ненормальный. Другая же ось, ось неисправимой исправимости, станет стержнем всех специальных институтов для ненормальных, которые сложатся в XIX веке. Будучи серым, или тривиальным, монстром, ненормальный XIX века в то же время является неисправимым, тем неисправимым, который помещается в центре коррекционной машинерии. И в лице которого мы имеем дело со вторым предком ненормального XIX века.

Третий же его предок — это «мастурбатор». Мастурба-тор, ребенок-мастурбатор, представляет собой совершенно новую фигуру XIX века (хотя принадлежит она даже концу XVIII века), поле возникновения которой — семья. Даже, можно сказать, нечто более узкое, чем собственно семья: референтным полем ребенка-мастурбатора является уже не природа и общество, как это было у монстра, и не семья с ее окружением, как это было у исправимого индивида. На сей раз это гораздо более тесная территория. Это комната, кровать, тело; это родители, постоянные свидетели, братья и сестры; наконец, это врач — целая микроклетка вокруг индивида и его тела.

Эта появляющаяся в конце XVIII века фигура мастурбатора обладает рядом отличительных свойств по сравнению с монстром и неисправимым исправимым. Первое из них заключается в том, что в мысли, знании и педагогических техниках XVIII века мастурбатор зарождается и предстает отнюдь не как из ряда вон выходящий, но как частый случай индивида. Он предстает как индивид почти универсальный. Однако это совершенно универсальный индивид, то есть эта признаваемая универсальной практика мастурбации, в то же время считается закрытой, или не признавав-

мой, такой, о которой никто не говорит, которой никто не знает и тайна

которой никогда не передается из уст в уста. Мастурбация — это всеобщий, разделяемый всеми секрет, которым, однако же, никто ни с кем не делится. Это секрет, хранимый каждым, секрет, который никогда не попадает в самосознание и в общепринятый дискурс (ко всему этому мы еще вернемся), и общая формула на этот счет такова (я лишь слегка изменю слова о мастурбации, встречаемые в книгах конца XVIII века): «Почти никто не знает о том, что почти все это делают». И в этом пункте организации знания и антропологических техник XIX века есть нечто решительно новое. Этот всеми разделяемый и никем не выдаваемый секрет оказывается в своей квазиуниверсальности возможным и даже, может быть, реальным корнем почти всех возможных зол. Он — своего рода поливалентная причина, к которой можно привязать (и к которой медики XVIII века немедля привязывают) все многообразие, весь арсенал телесных, нервных и психических болезней. В патологии конца XVIII века не найти практически ни одной болезни, которая не могла бы основываться на той или иной разновидности этой, то есть сексуальной, этиологии. Иными словами, этот почти универсальный принцип, обнаруживаемый почти у всех, в то же время выступает объяснительным принципом наисерьезнейшего нарушения природы; это объяснительный принцип патологической частности. Мастурбируют все — и это объясняет, что некоторые подвержены тяжелым болезням, которых нет ни у кого другого. С этим этиологическим парадоксом в применении к сексуальности и сексуальным аномалиям мы встретимся и в XIX, и в XX веках. В нем нет ничего удивительного. Удивительно же, если хотите, то, что этот парадокс и эта общая форма анализа были сформулированы, причем аксиоматически сформулированы, уже в последние годы XVIII века.

Чтобы локализовать эту археологию аномалии, можно, думаю, сказать следующее: ненормальный XIX века является наследником трех этих индивидов: монстра, неисправимого и мастурбатора. Ненормальный индивид XIX века и даже позднее, гораздо позднее, будет отмечен в окружающей

его медицинской и судебной практике, в знании и институтах, этой со временем все более приглушенной и незаметной печатью монструозности, этой поправимой и все теснее обступаемой исправительными аппаратами неисправимостью. И наконец, он будет отмечен этим всеобщим и частным секретом, каковым является общеуниверсальная этиология злейших недугов. Поэтому генеалогия ненормального индивида приводит нас к трем фигурам: монстру, излечимому и онанисту.

* * *

Теперь, прежде чем переходить к изучению монстра, я хотел бы сделать несколько ремарок. Первая касается следующего. Разумеется, три фигуры, на чьи особенности в XVIII веке я вам указал, сообщаются друг с другом, вступают в сообщение очень быстро, уже во второй половине XVIII века. Например, отчетливо видно, как появляется фигура, по большому счету не известная предшествующим эпохам, — фигура сексуального монстра. Отчетливо видно, как взаимодействуют фигуры индивида-монстра и сексуально ненормального. Ведь мастурбация, как выясняется, способна вызвать не только злейшие болезни, но и тяжелейшие телесные дефекты, и тяжелейшие поведенческие извращения. В то же время в том же конце XVIII века все коррекционные институты уделяют все большее внимание сексуальности и мастурбации как самой сердцевине проблемы неисправимых. Иными словами, монстр, неисправимый и мастурбатор суть персонажи, которые сразу же начинают обмениваться некоторыми своими чертами и границы которых начинают вдаваться друг в друга. Но я считаю — и это один из важных пунктов, которые мне хочется подчеркнуть, — что эти три фигуры все-таки остаются совершенно обособленными и существующими отдельно друг от друга до конца XVIII — начала XIX веков. Узел возникновения того, что можно назвать технологией человеческих аномалий, технологией ненормальных индивидов, завяжется именно тогда,

когда установится регулярная сеть

знания и власти, в которой эти три фигуры будут объединены или, как минимум, осмыслены в общей системе регулярных установок. Именно в этот момент, только в этот момент, действительно выстраивается поле аномалий, в котором мы обнаружим и двусмысленности монстра, и двусмысленности неисправимого, и двусмысленности мастурбатора, но уже восстановленные внутри однородного и несколько менее регулярного поля. Но до этого, в эпоху, из которой я исхожу (конец XVIII — начало XIX веков), эти три фигуры, как мне кажется, остаются отдельными. Они остаются разделены ровно постольку, поскольку разделены системы власти и системы знания, с которыми они соотносятся.

Так, монстр соотносится с тем, что можно широко охарактеризовать как круг политико-судебных властей. И в конце XVIII века его фигура уточняется, даже трансформируется, вместе с трансформацией этих политико-судебных властей. Неисправимый определяется, прорисовывается, трансформируется и дорабатывается по мере того, как перестраиваются по-новому функции семьи, а также по мере развития дисциплинарных техник. Что же касается мастурбатора, то он появляется и прорисовывается в ходе перераспределения властей, прилагающихся к телу индивидов. Конечно, эти инстанции власти не являются независимыми друг от друга, однако они не следуют общему типу функционирования. Нет такой технологии власти, которая могла бы объединить их, подразумевая внятное функционирование каждой из них. Думаю, именно поэтому мы и сталкиваемся с тремя этими фигурами в отдельности. И те инстанции знания, с которыми они соотносятся, отдельны в такой же степени. Монстр соотносится с естественной историей, заведомо сосредоточенной вокруг абсолютного и непреодолимого различия видов, родов, царств и т.д. Неисправимый соотносится с типом знания, медленно складывающегося на протяжении

всего XVIII века: это знание, порождающее педагогические техники, техники коллективного воспитания и формирования навыков. Наконец, мастурбатор появляется довольно поздно, в самые последние годы XVIII века, и соотносится с зарождающейся биологией сексуальности,

которая, собственно говоря, обретет научную стройность только в 1820-1830 гг. Таким образом, организация контрольных мер в отношении аномалии, как техника власти и знания XIX века, как раз и должна будет организовать, кодифицировать, сопрячь друг с другом эти инстанции знания и власти, которые в XVIII веке действуют порознь.

Еще одна ремарка: мне вполне отчетливо виден исторический уклон, который дает о себе знать в ходе XIX века и который постепенно переворачивает иерархию трех наших фигур. В конце или, по крайней мере, в течение XVIII века самой важной фигурой, которая будет доминировать, которая заявит о себе (и как громко!) в судебной практике начала XIX века, несомненно является фигура монстра. Именно монстр составляет проблему, именно монстр мобилизует и медицинскую, и судебную системы. Именно вокруг монстра сплетается к 1820-1830 гг. вся проблематика аномалии, вокруг этих чудовищных преступлений, связанных с именами женщины из Селеста, Генриетты Корнье, Леже, Папавуана и т.д., — о них мы еще поговорим. Именно монстр является главной фигурой, из-за которой приходят в беспокойство и реорганизуются инстанции власти и поля знания. Затем постепенно выдвигается более скромная, приглушенная фигура, не столь перегруженная научно и кажущаяся совершенно безразличной ко власти, — это мастурбатор или, если хотите, весь универсум сексуального отклонения. Вот что теперь приобретает все большую важность. Именно эта фигура перекроет в конце XIX века все прочие и в конечном итоге даст ход главным проблемам, связанным с аномалией.

Вот что я хотел сказать о положении трех этих фигур. Теперь, в трех

или четырех следующих лекциях, я намерен кратко рассмотреть их сложение, их трансформацию и развитие с XVIII до второй половины XIX века, то есть в период, когда эти фигуры сначала формируются, а затем, с определенного момента, получают новое определение в рамках проблемы, техники и знания об аномалии.

* * *

Сегодня же начнем разговор о монстре. Монстр — понятие не медицинское, а юридическое. В римском праве, которое очевидно служит фоном всей проблематики монстра, тщательно, если не абсолютно ясно, различаются две категории: категория уродства, увечья, дефектности (уродливое, увечное, дефектное — это как раз то, что называлось portentum или ostenturri) и категория собственно монстра. Так что же такое монстр в научно-юридической традиции? Со времен Средневековья и до интересующего нас XVIII века монстр — это по сути своей гибрид. Гибрид двух царств, животного и человеческого: человек с головой быка, человек с ногами птицы — монстр. Это помесь, гибрид двух видов: овцеголовая свинья — монстр. Это гибрид двух индивидов: тот, у кого две головы и одно туловище, или тот, у кого два туловища и одна голова, — монстр. Это гибрид двух полов: тот, кто является мужчиной и женщиной одновременно, — монстр. Это гибрид жизни и смерти: зародыш, явившийся на свет с нежизнеспособной морфологией, но все же способный прожить несколько минут или несколько дней, -— монстр. Наконец, это гибрид форм: тот, у кого нет ни рук, ни ног, как у змеи, — монстр. Следовательно, мы имеем дело с нарушением природных границ, с нарушением классификаций, с нарушением таблицы, закона как таблицы: действительно, именно это имеет в виду понятие монструозности. Однако не думаю, что это завершенное определение монстра. Юридического нарушения естественного закона оказывается недостаточно — бесспорно недостаточно для средневековой

мысли и наверняка недостаточно для мысли XVII и XVIII веков, — чтобы определить монструозность. Чтобы монструозность имела место, это нарушение естественной границы, это нарушение закона-таблицы должно нарушать или, по меньшей мере, затрагивать некий запрет гражданского, религиозного или божественного права. Монструозность есть только там, где противоестественное беззаконие затрагивает, попирает, вносит сбой в гражданское, каноническое или религиозное право. Именно через точку столкновения, трения между наруше-

нием закона-таблицы, естественного закона, и нарушением закона, установленного Богом или обществами, — именно через эту точку столкновения двух правонарушений проходит различие уродства и монструозности. Ведь, в самом деле, уродство — это тоже нечто такое, что попирает естественный порядок, но уродство не монструозность, ибо уродству есть место внутри гражданского или канонического права. Сколь бы урод ни был противен природе, он в некотором смысле предусмотрен правом. Напротив, монструозность — это такое несоблюдение естества, которое своим появлением подвергает право сомнению, ибо не подразумевает его действия. Право вынуждено спрашивать о своих собственных основаниях, о своей собственной практике — или молчать, или сдаваться, или апеллировать к другой референтной системе, или сочинять некую казуистику. По сути дела, монстр — это казуистика, посредством которой право по необходимости отвечает противоестественному беззаконию.

Итак, монстром будет называться такое существо, в котором налицо смешение двух царств, ибо, когда в одном и том же индивиде заметно присутствие животного и человеческого, на что ссылаются, ища этому причину? На преступление человеческого и божественного закона, то есть на прелюбодеяние между человеком и животным, совершенное его родителями. Монстр, в котором смешаны два царства, является на свет не иначе, как

вследствие сексуальной связи между мужчиной (или женщиной) и животным. И на этом основании следует отсылка к нарушению гражданского или религиозного права. Но наряду с тем, что противоестественное беззаконие отсылает к нарушению религиозного или гражданского права, это религиозное или гражданское право оказывается в безвыходном положении, о котором свидетельствует, скажем, возникновение вопроса о том, следует ли крестить индивида с человеческим телом и звериной головой или, наоборот, со звериным телом и головой человека. И каноническое право, пусть и предусматривающее множество уродств, недостатков и т.п., не может ответить на этот вопрос. Однажды противоестественное беззаконие

попирает юридический порядок, и появляется монстр. Так же, например, поднимает проблему — и в том числе проблему права — рождение несовершенного ребенка, обреченного на смерть, но проживающего несколько мгновений, часов или дней. Это нарушение естественного порядка, но в то же время и юридическая загадка. В юриспруденции, скажем в праве наследования, вы обнаружите целый ряд дискуссий, раз за разом толкуемых, но так и не находящих разрешения случаев, самый типичный среди которых таков. Мужчина умирает, когда его жена беременна; он оставляет завещание, в котором говорится: «Если ребенок, которого ждет моя жена, родится в положенный срок, то он должен будет унаследовать все мое состояние. Если же, наоборот, он не рождается или рождается мертвым, если он оказывается мертворожденным, то вследствие этого мое состояние отходит моей семье».

Но кому достанется состояние, если родится монстр? Следует ли считать в этом случае, что ребенок родился, или же что он не родился? Как только рождается это своеобразное соединение жизни и смерти, каковым является монстр, перед правом встает неразрешимая проблема. Если родился двухголовый монстр, или монстр с двумя туловищами, то сколько раз его

крестить — единожды или дважды? Надо ли считать, что родился один ребенок, — или же детей двое? Я обнаружил следы (но, к несчастью, не сумел выяснить, куда попали документы дела, разбирательства, и ничто не подсказывает пути к ним) истории сиамских близнецов, один из которых совершил преступление, в связи с чем потребовалось решить, один человек должен быть казнен или двое. Если казнить одного, другой тоже умрет, но если сохранить невиновному жизнь, то придется оставить в живых и его брата.

Вот в чем действительно проявляется проблема мон-струозности. Монстр может быть и двуполым существом, и тогда непонятно, кем его считать, — мальчиком или девочкой; разрешать ли ему вступать в брак и с кем; может ли он занимать церковную должность; может ли он получать религиозный сан и т. д...

То, что я говорил вам, относится к XVIII веку, но я думаю, что вообще это естественно-юридическое функционирование монстра — явление довольно древнее. И оно еще долго заявляет о себе — ив XIX веке. Именно его, хотя и с учетом сдвига, с учетом трансформации, мы встречаем в экспертизах, которые я вам читал. Но мне кажется, что уже в XVIII веке, применительно к монстру особого рода, мы видим начало разработки новой теории монструозности, которая принадлежит XIX веку. Вероятно, впрочем, что в каждую эпоху существовали — во всяком случае, для юридической и медицинской рефлексии — привилегированные типы монстра. В средние века это, конечно, был зверочеловек, то есть гибрид двух царств, человек и животное одновременно. Мне кажется — и к этому стоило бы присмотреться более пристально, — что в эпоху Ренессанса мы с удивлением встречаем такую явно преобладающую и в литературе вообще, и в сочинениях по медицине и праву, и в религиозных книгах форму монструозности, как сиамские близнецы. Двое в одном, двое, составляющие одно. С очень

любопытной отсылкой, присутствующей почти всегда, очень регулярно, в сочинениях конца XVI и еще начала XVII веков: индивид с одной головой и двумя туловищами или с одним туловищем и двумя головами; таков образ королевства, таков образ христианства, разделенного на две религиозные общности. В связи с этим завязываются интереснейшие дискуссии, в которых сопрягаются религиозная и медицинская проблематики. В частности, можно привести историю двух сиамских братьев [rectius: сестер], которых крестили, или, точнее, которых попытались окрестить. Одна получила крещение, а вторая умерла, не успев креститься. Вспыхнула горячая дискуссия, и католический священник (который крестил) сказал: «Никаких затруднений. Если другая умерла, значит она должна была стать протестанткой». Есть также изображение Французского королевства, одна половина которого осенена крещением, а другая проклята и окутана тьмой. И во всяком случае показательно, что в юридических, медицинских и религиозных делах конца XVI и начала XVII веков сиамские близнецы — постоянная тема.

В классическую же эпоху преобладающим становится другой тип монстра: гермафродиты. Именно вокруг гермафродитов складывается или, во всяком случае, начинает складываться новая фигура монстра, которая возникнет в конце XVIII века и будет функционировать в начале XIX. В общем можно принять — хотя, несомненно, следует изучить эту тему более подробно — то, что обычно говорится о Средневековье: что в Средневековье и до XVI (даже до начала XVII) века гермафродиты как таковые считались монстрами и подвергались казни: их сжигали, а прах развеивали. Согласимся с этим. В самом деле, в самом конце XVI века, в 1599 г., мы находим случай наказания гермафродита, осужденного как гермафродит и, кажется, ничем, помимо своего гермафродитизма, не отличившегося. Этим разоблаченным гермафродитом была некая Антида Коллас. Она жила в городе Доль, и, осмотрев ее, медики заключили, что у данного индивида действительно два

пола и что единственной причиной этого может быть связь с сатаной, которая и прибави-ia к его первоначальному полу другой, противоположный, На допросе гермафродит признался, что имел сношения с сатаной, и был сожжен в том же Доле в 1599 г. Думаю, это один из последних случаев, когда гермафродита казнили за то, что он гермафродит.

Но по прошествии совсем недолгого времени мы встречаемся с юриспруденцией другого типа, отлично представленной в «Словаре постановлений верховных судов Франции» Брийона, который свидетельствует о том, что по крайней мере с XVII века ни один гермафродит не был осужден как гермафродит. Если его признавали таковым, ему предлагалось выбрать своим полом тот, который у него преобладал, и вести себя в соответствии с таким образом определенным полом, в частности — носить подобающую одежду; только в случае использования своего придаточного пола он нарушал уголовные законы и заслуживал наказания, предусмотренного для содомитов.

В самом деле, мы находим целый ряд приговоров гермафродитам, замеченным в этом использовании придаточного пола. Так, Эрикур в своде «Церковные законы Фран-

ции», вышедшем в 1761 г. [rectius: 1771], приводит историю, датируемую самым началом XVII века. Гермафродит был осужден и сожжен за то, что, выбрав для себя мужской пол, использовал свои второй пол в отношениях с другим мужчиной. В том же начале XVII века двух гермафродитов сожгли заживо, а прах развеяли по ветру, только за то, что они жили вместе — и по необходимости (так, во всяком случае, предполагалось) пользовались в отношениях друг с другом обоими своими полами.

Интересна история гермафродитов с XVII до конца XVIII веков. Я опишу два таких дела. Одно относится к 1614-1615 гг. [rectius: 1601], другое

— к 1765 г. Первое дело получило в свое время известность как процесс «Руанского гермафродита». Некто, при крещении нареченный Марией Лемарси, затем постепенно сделался мужчиной, начал носить мужскую одежду и сочетался браком с вдовой, имевшей троих детей. Далее следует разоблачение. Мария Лемарси, к тому времени уже носящая имя Марин Лемарси, предстает перед судом, и первые судьи требуют провести медицинскую экспертизу силами врача, аптекаря и двух хирургов. Последние не обнаруживают ни единого мужского признака. Мария Лемарси приговаривается к повешению, тело ее постановляют сжечь, а пепел развеять по ветру Что же касается ее жены (точнее, женщины, жившей с ним или с ней), ту осуждают к участию в казни своего мужа и порке в городской крепости. Суровая кара, как следствие — апелляция, и вышестоящий суд [в Руане] назначает новую экспертизу. Эксперты полностью согласны со своими предшественниками в том, что никаких мужских признаков нет, однако один из них, по имени Дюваль, все же находит таковые. Руанский суд выносит интересный вердикт: он освобождает женщину, всего-навсего запретив ей носить мужскую одежду и сожительствовать с любым другим человеком мужского или женского пола «под страхом смерти». Иными словами, запрет на всякую сексуальную связь, но никакого наказания за факт гермафродитизма, за природу гермафродитизма, и также никакого наказания за сожительство с женщиной, хотя преобладающий пол подсудимой был, по всей видимости, женским.

Это дело кажется мне важным по целому ряду причин. Во-первых, потому что оно привело к распре между двумя медиками: один из них был крупным специалистом своего времени по монстрам и автором нескольких книг о мон-струозности, его звали Риолан, а второй — тот знаменитый врач, о котором я упомянул только что, эксперт Дюваль. Экспертиза Дюваля представляет большой интерес, ибо в ней обнаруживается то, что можно

было бы назвать первыми ростками клиники сексуальности. Дюваль предпринимает исследование, не похожее на традиционный осмотр почтенных матрон, медиков и хирургов. Он производит детальный анализ, включающий пальпацию, а главное, подробно описывает в своем отчете обнаруженные органы. Думаю, у него мы имеем дело с первым медицинским текстом, в котором половая организация человеческого тела представлена не в общей форме, а в клиническом описании применительно к частному случаю. Ранее медицинский дискурс говорил о половых органах лишь в общем, то есть об их совокупном строении, никого не имея в виду и пользуясь очень ограниченным словарем. Теперь же, наоборот, перед нами оказывается описание, детальное, индивидуальное описание, где вещи называются своими именами.

Конечно, так делает не один Дюваль, но именно он дает теорию медицинского дискурса о сексуальности. Он говорит это.

В сущности неудивительно, что половые органы или органы размножения никогда прежде не могли именоваться в медицинских текстах. То, что врач колебался говорить об этом или нет, было вполне нормальным. Почему? Потому что это старинная, идущая от античности традиция. Ведь женщины в античные времена были исключительно презренными людьми. Античные женщины вели себя столь развратно, что было вполне нормальным, если ученый муж не позволял себе говорить о половых органах женщины. И вот явилась Дева Мария, «носившая в утробе нашего Спасителя», как выражается Дюваль. С этого-то момента и возник «священный брак», «похоть прекратилась» и «порочные привычки женщин были побеждены». Откуда сле-

дует ряд выводов. Во-первых, «матка, которая прежде была главной мишенью хулы в адрес женщины», отныне должна была быть признана

«самым благодатным, возвышенным, святым, самым почитаемым и чудесным храмом мира». Во-вторых, склонность к женской матке, свойственная мужчинам, стала уже не пристрастием к похоти, но своего рода «божественным заветом во плоти». В-третьих, высокочтимой стала функция женщины как таковая. Именно женщине с начала христианства доверяется содержание и сохранение домашнего имущества, а также передача его детям. И вот еще один вывод, а точнее — общий вывод из всего этого: отныне, поскольку матка стала этим священным объектом, с того самого момента, как женщина была освящена религией, браком и экономической системой передачи благ, вследствие всех этих событий необходимо познать матку. Почему? Прежде всего потому, что это позволит освободить женщин от множества мучений, а главное, поможет избежать смерти многих из них во время родов. Наконец, и это самое главное, знание поможет избежать смерти многих детей при рождении или даже до рождения. И тут Дюваль говорит, приводя, конечно, абсолютно безумную цифру: каждый год миллион детей могли бы увидеть свет, если бы знание врачей было достаточно глубоким, чтобы позволять им надлежащим образом принимать роды наших матерей. Сколькие дети не родились, сколькие матери умерли вместе с ними, легли с ними в одну могилу, восклицает Дюваль, из-за этого «стыдливого молчания»! Как видите, в этом тексте, относящемся к 1601 г., напрямую сопрягаются друг с другом тема религиозной и экономической сакрализации женщины и уже меркантилистская, сугубо экономическая тема связи силы нации с числом ее населения. Женщины незаменимы, ибо они зачинают; дети незаменимы, ибо они поставляют население, и никакое «стыдливое молчание» не должно мешать познанию того, что позволит спасти женщин и детей. Дюваль пишет: «Какая жестокость, какая низость, какое бесчестие сознавать, что стольким душам, которым мог бы открыться свет этого мира [...], нужно от нас всего-навсего одно умение». Коим мы не располагаем по причине слов,

«которые кто-то считает щекотливыми и будто бы способными

развратить», что, без сомнения, «недостойный ответ, учитывая такое множество зла и недоразумений». Этот текст кажется мне важным, так как в нем содержится не только медицинское описание половых органов, не только клиническое описание применительно к частному случаю, но также теория старинного медицинского молчания о половых органах и теория нынешней необходимости открытого разговора о них.

Теперь я ненадолго открою скобки. Всюду говорится о том, что до XVI и еще в начале XVII веков о сексуальности можно было говорить в рамках словесной вольности, свободного языка, тогда как в классическую эпоху она перешла в режим умолчания или, во всяком случае, метафоры. Думаю, что все это совершенно верно и совершенно неверно. Это явная ложь, если мы говорим о языке вообще, и чистая правда, если мы потрудимся разделить типы дискурсивного образования и практики, которые имеем в виду. Если в литературной речи, начиная с классической эпохи, разговор о сексуальности и впрямь подчинился режиму цензуры и смещения, то, напротив, в медицинском дискурсе случился противоположный сдвиг. До этого времени медицинский дискурс был совершенно непроницаемым, закрытым для изъяснения и описания данного типа. Но именно с этого времени, то есть с этого случая Руанского гермафродита, появляется и одновременно теоретически обосновывается необходимость научного дискурса о сексуальности или, как минимум, об анатомической организации сексуальности.

А вот еще одна причина важности дела Руанского гермафродита. В нем отчетливо слышно утверждение о том, что гермафродит — это монстр. Оно присутствует в речи Риолана, где тот говорит, что гермафродит — монстр, так как он противоречит обычному порядку и правилу природы, которая разделила род человеческий на два пола -— мужской и женский. Следовательно, если некто имеет сразу два пола, он должен считаться и называться монстром. Но при этом, поскольку гермафродит — монстр, его, согласно Риола-ну, надлежит исследовать, для того чтобы определить, ка-

кую одежду он должен носить и с кем может, если вообще может, вступать в брак. Таким образом, перед нами, с одной стороны, прямо сформулированная потребность в медицинском дискурсе о сексуальности и ее органах, а с другой — традиционное представление о гермафродитизме как монструозности, но как о монструозности, которая, как видите, все-таки избегает осуждения, некогда бывшего непременным.

Теперь 1765 г.: спустя 150 лет, в конце XVIII века, почти такое же дело. Это дело Анны Гранжан, крестившейся как девочка. Однако — как скажет автор памятной записки в ее защиту — «к четырнадцати годам некий инстинкт удовольствия повлек ее к подругам». Взволнованная этой тягой, которую она испытывала к девочкам, существам своего пола, Анна решает одеваться в мужские вещи, меняет город, селится в Лионе и женится на некоей Франсуазе Ламбер. Затем, разоблаченная, оказывается перед судом. Осмотр хирурга — и заключение, что она женщина, а следовательно, если она жила с другой женщиной, то заслуживает осуждения. Она пользовалась не преобладающим у нее полом, и первый суд назначает ей наказание железным ошейником со следующей надписью: «Осквернитель таинства супружества». Железный ошейник, плеть и позорный столб. И вновь апелляция в верховный суд провинции Дофине. Ее объявляют неподсудной, то есть освобождают, взяв обязательство носить женскую одежду и запретив посещать как Франсуазу Ламбер, так и любых других женщин. Как видите, судебный итог, вердикт этого дела почти такой же, как и в 1601 г., с тем отличием, что Франсуазе Ламбер [rectius: Анне Гранжан] запретили сожительствовать с женщинами, и только с женщинами, а в предыдущем случае этот запрет распространялся на всех людей «всякого» пола. Марину Лемарси была запрещена сексуальность, сексуальная связь.

Будучи почти безоговорочно изоморфным делу 1601 г., это дело

Гранжан тем не менее знаменует собой весьма значительную эволюцию. Теперь — а ведь так было еще у Риолана — гермафродитизм уже не определяется в медицинском дискурсе как смешение полов. В мемуарах о деле

Гранжан, написанных и опубликованных Шампо, автор прямо ссылается на почти современный текст из «Словаря медицины», где в статье «Гермафродит» специалист заявляет: «Все эти истории о гермафродитах я считаю сказками». Для Шампо, да и для большинства медиков той эпохи, смешения полов быть не может, одновременное наличие двух половых систем в одном организме и у одного индивида невозможно. Но есть индивиды, «имеющие один [преобладающий] пол, однако у которых так плохо развиты органы деторождения, что они не способны к зачатию [ни внутри себя, ни за пределами себя]». Поэтому то, что называют гермафродитизмом, на самом деле есть не что иное, как нарушение строения органов, сопровождающееся бесплодием. Есть люди, имеющие мужские органы и некоторые женские черты (мы бы сказали: вторичные половые признаки), и эти люди, как говорит Шампо, немногочисленны. И есть люди, а точнее — женщины, имеющие женские органы и мужские черты, вторичные половые признаки; таких, говорит Шампо, очень много.

Итак, монструозность как смешение полов, как поругание над всем, что отделяет один пол от другого, исчезает. С другой стороны — и это начало разработки того понятия монструозности, которое мы обнаружим в начале XIX века, — смешения полов нет вообще: есть лишь некие странности, несовершенства, нарушения природы. И эти странности, дефекты строения, нарушения, ошибки природы являются — во всяком случае, могут являться — принципом или поводом для ряда криминальных поступков. Осуждение упомянутой Гранжан должно быть обусловлено, должно быть вызвано, как говорит Шампо, не тем, что она гермафродит. А просто-напросто тем, что,

будучи женщиной, она имеет извращенные склонности — любит женщин, и вот эта монструозность, не природная, а поведенческая, должна повлечь за собой наказание. Таким образом, монструозность — это уже не неподобающее смешение того, что от природы должно быть разделено. Это просто неправильность, легкое отклонение, которое тем не менее может обусловливать действительную, то есть природную,

монструозность. И Шампо говорит: «Так зачем же подозревать этих женщин, — которые, в конце концов, обычные женщины, — в похоти, в этом так называемом совмещении полов, и списывать их склонность к преступному разврату на первоначальное воздействие, оказанное на их пол природой? Это значило бы простить ужасные преступления тех позорящих человеческое звание мужчин, которые отказываются от естественного союза ради утоления своей звериной страсти с другими мужчинами. Кто-то скажет, что рядом с женщинами они испытывают холод и что инстинкт удовольствия, причина которого им неведома, вопреки воле притягивает их к своему полу. Но горе тому, кого способно убедить это рассуждение».

Из этой истории видно, как развязывается естественно-юридический узел гермафродитной монструозно сти. На фоне простого несовершенства, отклонения (соматической аномалии, как мы могли бы с опережением сказать) появляется уже не естественно-юридическое, а морально-юридическое представление о монструозно сти; на смену монс-труозности природы приходит монструозность поведения. Именно эта тема монструозности поведения в конце концов заявила о себе и оказалась в центре дискуссии вокруг дела Гранжан. Защитник Анны Гранжан, адвокат Вермей (который не защищал ее, так как уголовный суд в это время не предусматривал адвокатов, но опубликовал выступление в ее защиту), настаивал, идя вразрез с единодушным мнением врачей, на значимости органического дефекта. Наперекор медикам Вермей упирал на то, что у

Анны Гранжан имеет место смешение полов, то есть самый настоящий гермафродитизм. Потому что тем самым он мог снять с нее вину в моральной монструозности, в которой ее обличали медики, как раз отказавшиеся считать гермафродитизм монструозным, отказавшиеся видеть в нем действительное смешение полов. В этом даже усматривали свидетельство того, что на самом-то деле так оно и есть. В защиту Анны Гранжан была опубликована и ходила под ее собственным именем поэма о любви, обращенная к той женщине, с которой она жила. К несчастью, — и вполне определенно — поэма эта не при-

надлежит перу Анны Гранжан. Это пространное и многословное сочинение, весь смысл которого исчерпывается, думаю, тем, чтобы в поддержку защитников обвиняемой показать, что чувство, испытывавшееся ею к женщине, с которой она жила, было чувством совершенно естественным и не монструозным.

Так или иначе, при сравнении первого и второго дел, прошедших в Руане и Лионе в 1601 и 1765 гг., ясно видно, как намечается перемена — в некотором роде обособление моральной, поведенческой монструозности, которое переносит старинную категорию монстра из области соматического и естественного расстройства в область обыкновенной криминальности. С этого момента зарождается новая, особая область монструозной преступности, или преступности, источник которой заключен не в природе и путанице видов, но собственно в поведении.

Конечно, это только лишь набросок. Это завязка процесса, который продлится как раз между 1765 и 1820-1830 годами и в ходе которого по-настоящему разразится проблема монструозного поведения, монструозной преступности. Это лишь отправной пункт предстоящего движения, предстоящей трансформации. Но, чтобы кратко подытожить сказанное, я хочу сказать вот о чем. До середины XVIII века монструозность имела

криминальный статус, так как была преступлением против целой системы законов, как естественных, так и юридических. Иными словами, монструозность была криминальной сама по себе. Юриспруденция XVII и XVIII веков максимально сглаживает уголовные последствия этой внутренне криминальной монструозности. Однако я думаю, что и в конце XVIII века она все еще остается по сути своей фундаментально криминальной. Итак, это криминальная монструозность. Затем, к 1750 г., к середине XVIII века (по причинам, которые я в дальнейшем попытаюсь проанализировать), появляется нечто иное, а именно тема монструозной природы преступности, монструозности, источники которой лежат в поле поведения, в поле криминальности, а не в поле природы как таковой. До середины XVIII века криминальность была необходимой составляющей монс-

труозности, и монструозность еще не была тем, чем стала позднее, то есть возможной качественной характеристикой криминальности. Фигура преступника-монстра, фигура морального монстра внезапно появится и стремительно распространится в конце XVIII — начале XIX веков. Она заявит о себе в удивительно разнообразных дискурсивных формах и практиках. В литературе моральный монстр появляется с возникновением готического романа, в конце XVIII века он прорывается у Сада. Также он появляется в целом ряде политических тем, о которых я расскажу вам в следующий раз. Наконец, он появляется в судебном и медицинском мире. Проблема состоит в том, как именно произошла трансформация. Что в конце концов мешало формированию этой категории монструозной преступности? Что мешало усмотреть в обостренной криминальности разновидность монструозности? Почему преступная крайность не соотносилась с ошибкой природы? Почему пришлось дождаться конца XVIII и начала XIX веков, прежде чем появилась эта фигура злодея, эта фигура преступника-монстра, в которой крайняя степень беззакония оказалась сопряжена с ошибкой

природы? Причем ошибка природы как таковая не является преступлением, но преступление отсылает как к своему истоку, как к своей причине, как к своему оправданию, как к своему обрамлению — как хотите, — к чему-то, являющемуся ошибкой самой природы.

* * *

...Итак, мы можем сказать, что до XVII-XVIII веков монструозность как естественная манифестация противоестественности несла на себе печать криминальности. На уровне естественных видовых норм и естественных видовых различий монструозный индивид всегда был — если не систематически, то, как минимум, потенциально — сопряжен с возможной криминальностью. Затем, начиная с XIX века, мы видим, как эта связь переворачивается и появляется то, что можно было бы назвать систематическим подозрением за всякой криминальностью монструозности. Отныне лю-

бой преступник может быть монстром так же, как прежде монстр имел все шансы оказаться преступником.

Тем самым поднимается проблема: как произошла эта трансформация? Что было ее действующей силой? Я думаю, что, дабы ответить на этот вопрос, надо сначала поставить другой, сдвоить первый и задуматься о том, как случилось, что еще в XVII веке и позднее, в XVIII веке, понимание монструозности оставалось односторонним? Как случилось, что потенциально преступный характер монструозности признавался, но не принимался в расчет, не предполагался обратный вариант — потенциально монструозный характер криминальности? Просчет природы превосходно сочетался с нарушением законов, и тем не менее обратное не предусматривалось: преступление даже в крайней его степени не граничило с просчетом природы. Допускалось наказание невольной монструозности и не допускалось наличие за преступлением неподконтрольного механизма

запутанной, искаженной, противоречивой природы. Почему?

На этот первый подвопрос я и хотел бы сначала ответить. Мне кажется, что причину этого следует искать в области юго, что можно было бы назвать экономикой карательной власти. В классическом праве... преступление было не только намеренно причиненным кому-либо ущербом. Не исчерпывалось оно и вредом и ущербом в отношении интересов всего общества. Преступление было преступлением в меру того, что помимо всего прочего и как раз потому, что оно преступление, оно затрагивало властителя, затрагивало нрава и волю властителя, содержащиеся в законе, а следовательно, оно было направлено на силу, тело, в том числе физическое тело этого властителя. Таким образом, во всяком преступлении было посягательство, бунт, восстание против властителя. Даже в малейшем преступлении была голика цареубийства. В связи с этим, в силу этого закона фундаментальной экономики карательного права, в ответ ему наказание, что вполне понятно, было не просто возмещением потерь или защитой фундаментальных прав и интересов общества. Наказание было кое-чем еще: оно было местью властителя, его возмездием, его отпором. Наказание всегда было преследо-

ванием, персональным преследованием со стороны властителя. Властитель вступал в еще одно состязание с преступником, но на сей раз, на эшафоте, это было ритуальное расходование им своей силы, церемониальное представление преступления в перевернутом виде. Наказание преступника было ритуальным, совершаемым в установленном порядке, восстановлением полноты власти. Между преступлением и наказанием не было, собственно говоря, никакой меры, общей единицы измерения того и другого. Для преступления и наказания не предусматривалось общего места, не было элемента, который присутствовал бы в них обоих. Проблема преступления и кары ставилась не в терминах меры, не в терминах измеримого равенства или

неравенства. Между одним и другим имел место, скорее, поединок, соперничество. Избыточность наказания должна была соответствовать избыточности преступления и еще превышать ее. Иными словами, в самой сердцевине карательного акта с необходимостью имел место дисбаланс. На стороне кары должен был быть своего рода перевес. И этим перевесом было устрашение, устрашающий характер кары. Под устрашающим характером кары надо понимать ряд конститутивных элементов этого устрашения. Во-первых, свойственное каре устрашение должно было повторять собою вид преступления: преступление должно было быть в некотором роде предъявлено, представлено, актуализировано или ре-актуализировано в самом наказании. Ужас преступления должен был присутствовать там, на эшафоте. Во-вторых, фундаментальным элементом этого устрашения была тяжесть мести властителя, который должен был представать как неумолимый и непобедимый. Наконец, в этом устрашении должна была содержаться угроза в адрес всех будущих преступлений. Как следствие, в эту экономику — в дисба-лансную экономику наказаний — вполне естественно впи-сывалась казнь. Ключевым элементом этой экономики был не закон меры, а принцип преувеличенной демонстрации. И следствием этого принципа было то, что можно назвать сочленением жестокостей. Преступление и кара за него сопрягались не общей мерой, а жестокостью. В преступлении

жестокость была той формой или, точнее, той интенсивностью, которую оно принимало, доходя до некоторой степени редкости, тяжести или скандальности. За некоторой чертой интенсивности преступление считалось жестоким, и жестокому преступлению должна была отвечать жестокость на-казания. Жестокие кары были призваны отвечать жестоким преступлениям, повторять их в себе, но повторять, подавляя и побеждая. Жестокость кары должна была поколебать жестокость преступления величиной торжествующей власти. Это была реплика, а не мера.

Преступление и кара за него сопрягаются исключительно этим своеобразным дисбалансом, складывающимся вокруг ритуалов жестокости. Поэтому и выходит так, что сколь угодно тяжкое преступление не могло вызвать проблему, так как сколь бы тяжким оно ни было, сколь бы жестоким оно ни выглядело, власть всегда располагала большим; у интенсивности правящей власти было нечто такое, что всегда позволяло ей ответить на преступление при всей его жестокости. Неразрешимого преступления и быть не могло, поскольку на стороне власти, которой требовалось на него ответить, всегда была дополнительная власть, способная сю заглушить. Вот почему власти никогда не приходилось отступать или колебаться перед жестоким преступлением: ее собственный запас жестокостей позволял ей просто затмить его.

Согласно этому принципу и разворачиваются великие сцены казней XVII и еще XVIII веков. Вспомните, к примеру, жестокое преступление, совершенное против Вильгельма Оранского. Ответом на его убийство стала не менее жестокая казнь. Это произошло в 1584 г., и об этом сообщает Брантом. Убийцу Вильгельма Оранского казнили восемнадцать дней: «В первый день его привели на площадь, где стоял котел с кипящей водой, и опустили туда руку, которой он нанес смертельный удар. На следующий день ему отрезали руку, та упала к его ногам, и его заставляли без конца подбрасывать ее над эшафотом. На третий день взялись раскаленными щипцами за его грудь и плечи. На четвертый день с теми же щипцами перешли к его спине и ягодицам,

и так этого человека пытали восемнадцать дней кряду, а в последний день колесовали и сжимали в тисках. Спустя шесть часов он все еще просил воды, но ему было отказано. И наконец, королевскому судье было приказано довершить дело удушением, дабы душа его не отчаялась».

Примеры подобной ритуальной избыточности обнаруживаются до

самого конца XVII века. Вот случай из юридической практики Авиньона (речь идет о Папских территориях, поэтому нельзя считать, что дело имело место во Франции, однако оно дает представление об общем стиле и экономических принципах казней). Казнь заключалась в следующем. Осужденного, надев ему на глаза повязку, притягивали к столбу. Со всех сторон эшафота загодя устанавливались колья с железными крючьями. Священник исповедовал грешника, и «после того как тот получал благословение, палач, вооруженный молотом наподобие тех, какими пользуются в скотобойнях, изо всех сил ударял несчастного в висок, и тот падал замертво». После его смерти казнь только начиналась. Ведь, по большому счету, целью было не столько покарать виновного, не столько искупить преступление, сколько совершить ритуальную манифестацию неизмеримой карательной власти; и эта церемония карательной власти, сосредоточенная вокруг самой этой власти и начинавшаяся, когда ее объект был уже мертв, неистовствовала над трупом. После того как несчастный умирал, палач «огромным ножом перерезал ему горло, оттуда вырывалась кровь, и начинался страшный спектакль; палач разрубал щипцами сухожилия, а затем вскрывал тело и вынимал сердце, печень, селезенку, легкие, которые, в свою очередь, подвешивал на железные крючья, снова разрезал, делил на части и опять подвешивал куски на крючья, так же, как это делается с тушей животного. И кто мог смотреть на это, смотрел».

Как видите, механизмы власти так сильны, их превосходство в ритуале так точно рассчитано, что, наказывая, никогда не приходится возвращать преступление, сколь бы ужасным оно ни было, в распоряжение природы. Власть достаточно сильна, чтобы вобрать в себя, продемонстрировать и аннулировать тяжесть преступления в рамках ри-

туалов господства. Поэтому не является необходимым и даже, в конечном счете, невозможно существование какой бы то ни было природы

ужасного преступления. У страшного преступления нет природы; есть, в сущности, лишь бойня, ярость, исступление, вызываемые преступлением и бушующие вокруг него. Нет механики преступления, которая следовала бы из некоего знания; есть лишь стратегия власти, расточающая свою силу вокруг преступления и по его поводу.

Вот почему никогда до конца XVIII века вопрос о природе преступности по-настоящему не поднимался. Такой уж была экономика власти, что вопрос этот не мог быть поднят, точнее, он обнаруживается, но очень отрывочно, на что я мимоходом укажу вам. В ряде текстов, и в частности в относящемся к 1715 г. тексте Брюно под названием «Наблюдения и максимы на темы преступности», вы обнаружите вот что. Судья должен изучить обвиняемого. Изучить его мышление, его нравы, его физические способности, возраст, пол. Он должен как можно дальше углубиться «внутрь» обвиняемого, дабы по возможности проникнуть к нему в душу. Подобные заявления явно должны полностью опровергать все, что я только что несколько схематично, обзорно, вам представил. Но в действительности, вчитываясь в текст Брюно, замечаешь, что, хотя от судьи требуется знание преступника, хотя в самом деле нужно, чтобы он проник внутрь преступника, нужно это вовсе не для того, чтобы понять преступление, а всего лишь, чтобы выяснить, этот ли человек его совершил. Судья должен узнать душу преступника, чтобы суметь как следует его допросить, чтобы верно расставить ловушки своих вопросов, чтобы опутать его непреодолимой сетью хитростей и выманить таки правду. Преступник подлежит изучению со стороны судьи именно в качестве хранителя правды и никогда не в качестве преступника, совершившего преступление. Ибо стоит ему признаться, как все полученное знание оказывается ненужным для назначения наказания. Таким образом, это знание изучает не преступного, а знающего субъекта. И, думаю, мы все же можем заключить, что до конца XVIII века экономика карательной власти была

такова, что природа преступления, особенно природа ужасного преступления, не подлежала рассмотрению.

Но как же произошла трансформация? Теперь мы переходим ко второй части этого вопроса. Сформулируем точнее: почему механизму карательной власти в определенный момент потребовалась связка с природой преступления? Почему в этот момент ей пришлось удвоить деление на законные и незаконные поступки делением индивидов на нормальных и ненормальных? Я хотел бы, по крайней мере, указать направление ответа на этот вопрос.

Известно, историки говорят об этом в один голос, что XVIII век создал целый ряд научных и промышленных технологий. Кроме того, известно, что XVIII век дал определение или, во всяком случае, схематический и теоретический вид известному числу политических форм правления. Наконец, известно, что он ввел, или развил и усовершенствовал, государственные аппараты и все связанные с ними институты. Но также надо подчеркнуть то обстоятельство, — лежащее, как мне кажется, в основании той трансформации, которую я сейчас пытаюсь охарактеризовать, — что XVI1J век создал и еще кое-что. Он разработал то, что можно было бы назвать новой экономикой властных механизмов: совокупность приемов — и в то же время аналитических формул, — которые позволяют взвинтить эффекты власти, уменьшив затраты на ее исполнение и интегрировав это исполнение в механизмы производства. Да-да, взвинтить эффекты власти. XVIII век нашел ряд средств или, точнее, нашел принцип, в силу которого власть, вместо того чтобы исполняться ритуально, церемониально, в виде отдельного действа, как это было с властью феодального строя и даже еще с абсолютной монархией, — сделалась непрерывной. Иначе говоря, она стала исполняться уже не посредством обряда, а посредством постоянных механизмов надзора и контроля. Взвинтить эффекты власти — значит

сделать так, чтобы властные механизмы избавились от неполноты, которая была свойственна им при феодальном строе и при абсолютной монархии. Вместо того чтобы целиться в отдельные точки, в отдельные участки, в индивидов, в произвольно

176

определенные группы, XVIII век нашел механизмы власти, которые могли действовать, не делая пропусков, и распространяться на всю ширину социального поля. Взвинтить эффекты власти — значит сделать их в принципе неминуемыми, то есть оторвать от принципа произвола властителя ? или доброй воли и превратить в безоговорочно фатальный и необходимый закон, в принципе довлеющий одинаковым образом над всеми. Взвинчивание эффектов власти — но и удешевление власти: XVIII век ввел в оборот целый ряд механизмов, благодаря которым власть стала требовать гораздо меньших затрат — финансовых, экономических затрат, — нежели при абсолютной монархии. Снижаются издержки на власть в том смысле, что становится меньше возможностей сопротивления, недовольства, бунта, по сравнению с тем, сколько могла пробудить монархическая власть. И наконец, сужается ареал, доля, площадь всевозможных проявлений неподчинения и беззакония, которые монархическая власть была вынуждена усмирять. За взвинчиванием эффектов власти, за снижением экономических и политических издержек власти следует ее интеграция в процесс производства: вместо власти, которая действовала главным образом путем присвоения продуктов производства, XVIII век создает властные механизмы, способные включиться прямо в производственные процессы, сопровождать их на всем пути развития и действовать в виде контроля и постоянного наращивания производства. Как вы понимаете, я схематически описываю то, что объяснял вам, говоря два года назад о дисциплинах. Коротко можно сказать так: буржуазная революция была не просто завоеванием новым социальным классом тех государственных аппаратов, которые медленно выстраивала абсолютная монархия. Она была не просто организацией некоей совокупности

институтов. Буржуазная революция XVIII и начала XIX веков была изобретением новой технологии власти, ключевыми элементами которой являются дисциплины.

Сказав об этом (и еще раз сославшись на предшествующие разборы), я хочу перейти к тому, что характерными примерами этой новой технологической системы правления

являются, на мой взгляд, уголовная практика и организация карательной власти. Во-первых, в конце XVIII века мы имеем дело с карательной властью, опирающейся на такую частую сеть надзора, что преступление в принципе уже не может пройти незамеченным. Таким образом, состоялось исчезновение избирательного правосудия в пользу судебно-полицейского аппарата надзора и наказания, который устранит в рамках исполнения карательной власти последние пропуски. Во-вторых, новая технология карательной власти необходимым и очевидным образом соотносит преступление и наказание, используя ряд приемов, первыми в котором идут гласность дебатов и правило внутреннего убеждения. Отныне преступлению непременно должно будет соответствовать наказание, причем наказание это должно будет исполняться гласно и при условии общедоступного наблюдения. И наконец, третья особенность новой технологии карательной власти: наказание должно будет исполняться таким образом, чтобы кара была справедливой в меру необходимости предотвращения дальнейших преступлений, и не более того. Вся эта избыточность, вся эта грандиозная экономика ритуальной и ослепительной траты карательной власти, вся эта экономика, несколько примеров которой я вам привел, теперь уступает место экономике, основанной уже не на дисбалансе и избытке, но на мере. Теперь потребуется найти некую общую меру преступления и кары, общую меру, которая позволит подобрать наказание, не более чем достаточное для того, чтобы покарать преступление

и воспрепятствовать его повторению. Эта общая мера, которую пришлось искать новой технологии власти, есть то, что сами судьи называют интересом или основанием преступления: это элемент, который может рассматриваться как смысл преступления, принцип его возникновения, повторения, подражания ему других, его возрастающей частоты. Короче говоря, своего рода опора реального преступления в том виде, в каком оно совершено, и возможная опора аналогичных преступлений, совершаемых другими. Эта естественная опора преступления, это основание преступления, как раз и должны послужить общей мерой. Именно этот

элемент наказание должно будет воспроизвести внутри своих механизмов, чтобы нейтрализовать опору преступления, противопоставив ей как минимум столь же сильный, или чуть более сильный, элемент таким образом, чтобы она, эта опора, оказалась нейтрализована; именно на этом элементе наказание будет основываться, следуя умеренной экономике в точном смысле этого определения. Основание преступления, или интерес преступления как его основание, — вот что уголовная теория и новое законодательство XVIII века определит как общий элемент преступления и наказания. На смену грандиозным дорогостоящим ритуалам, в ходе которых жестокость наказания повторяла жестокость преступления, приходит выверенная система, в рамках которой наказание не несет в себе и не повторяет преступление, а просто направляется на интерес этого преступления, вводя в игру подобный, аналогичный интерес, лишь чуть-чуть более сильный, чем интерес, послуживший опорой преступления. Именно этот элемент, именно этот интерес-основание преступления является новым принципом экономики карательной власти и сменяет собою принцип жестокости.

Думаю, вы понимаете, что, исходя из этого, поднимается целая серия новых вопросов. Самым важным явояется теперь уже не вопрос

обстоятельств преступления — это старинное юридическое понятие — и даже не вопрос о преступном намерении, поднимавшийся казуистами. Новый первостепенный вопрос — это, в некотором роде, вопрос механики и игры интересов, которые смогли сделать преступника тем человеком, который оказался обвиняемым в совершении преступления. Таким образом, этот новый вопрос относится не к ситуации преступления и даже не к намерению субъекта, но к имманентной криминальному поведению рациональности, к естественной логике этого поведения. Какова та естественная логика, что поддерживает преступление и позволяет назначить за него безупречно адекватное наказание? Преступление — теперь уже не только то, что нарушает гражданские и религиозные законы, и не только то, что в известных случаях нарушает наряду с этими гражданскими и

религиозными законами, через них, законы самой природы. Теперь преступление — это то, что само имеет некоторую природу. В силу игры новой экономики карательной власти преступление оказалось-таки наделено тем, чего никогда прежде не получало, да и не могло получить в рамках старой экономики карательной власти; преступление обрело свою природу. Преступление имеет природу, и преступник есть естественное существо, характеризуемое — уже на уровне своей природы — криминальностью. И одновременно вследствие этой экономики власти возникает потребность в совершенно новом знании, так сказать, в натуралистическом знании о криминальности. Нужна естественная история преступника как преступника.

Третья серия вопросов, требований, встречаемых нами в этот момент, касается следующего: если преступление есть нечто, обладающее собственной внутренней природой, если оно должно быть изучено и наказано (а чтобы быть наказанным, оно должно быть изучено) как поведение, имеющее свою естественную логику, тогда нужно поднять вопрос о том, какова природа такого интереса, который попирает интерес всех остальных, а

в конечном счете и сам подвергает себя злейшим опасностям, ибо рискует заслужить наказание. Разве не является этот интерес, этот естественный элемент, эта имманентная преступному акту логика слепым к своей собственной цели влечением? Не безумна ли, в некотором смысле, эта логика вследствие чего-то, вследствие некоего природного механизма? Разве не следует считать этот интерес, что толкает индивида на преступление, толкая тем самым и к наказанию, — которое теперь, в новой экономике, должно быть фатальным и неизбежным, — разве не следует считать его интересом столь сильным и властным, что он не учитывает собственные последствия, не может заглянуть вперед? Разве этот интерес, утверждаясь, не противоречит сам себе? И во всяком случае, разве это не болезненный, не извращенный интерес, разве не противоречит он самой природе всех интересов? Ведь первоначальный договор, который граждане, как считается, подписывали друг с дру-

гом, или под которым они подписывались индивидуально, ясно показал — не стоит об этом забывать, — что интересу от природы свойственно сопрягаться с интересом других, поступаясь единоличным самоутверждением. Поэтому когда преступник в некотором смысле возобновляет свой эгоистический интерес, отрывает его от договорного или основанного на договоре законодательства и восстанавливает против интереса всех остальных, разве не идет он наперекор естественной склонности? Разве тем самым он не поворачивает вспять историю и внутреннюю необходимость? И поэтому разве мы не сталкиваемся в лице преступника с персонажем, олицетворяющим, помимо прочего, возврат природы в пределы общественного тела, вышедшего из естественного состояния на основании договора и повиновения законам? И разве этот естественный индивид, которому свойственно не подчиняться естественному развитию интереса, тем самым не парадоксален? Ему неведом необходимый

вектор этого интереса, ему неведомо то, что его интерес достигает высшей точки, принимая игру коллективных интересов. Разве этот природный индивид, который несет в себе древнего лесного человека со всей его фундаментальной, до-социальной архаикой, в то же время не противоречит природе? Словом, разве преступник — не восставшая против самой себя природа? Разве он не монстр?

Именно таков общий дух, согласно которому новая экономика карательной власти формулируется в новой теории наказания и преступности; именно таков горизонт, в котором впервые поднимается вопрос о возможной патологической природе криминальности. Согласно традиции, которую вы найдете у Монтескье, но которая восходит к XVI веку, Средневековью, а также римскому праву, преступник и, главное, частота преступлений являются в обществе проявлениями болезни общественного тела. Частота преступности отражает болезнь, но болезнь коллективную, болезнь общественного тела. Совсем другого рода тема, хотя на первый взгляд она и кажется аналогичной, заявляет о себе в конце XVIII века: утверждается, что не преступление является болезнью

общественного тела, а преступник как таковой вполне может оказаться больным. Такая точка зрения со всей ясностью звучит в эпоху Великой французской революции, в дискуссиях, которые разворачивались в 1790-1791 гг., в ходе подготовки нового Уголовного кодекса. Я приведу вам некоторые тексты, например такие слова Прюньона: «Убийцы — это исключения природных законов, всякое моральное существо в них отсутствует [...]. Они за пределами обычных мер». А вот еще один пассаж: «Убийца — это [поистине] больной человек, все чувства которого искажены нарушением общей организации. Его пожирает едкий и сжигающий его самого нрав». Вите в своей «Предупредительной медицине» утверждает, что некоторые преступления, возможно, являются разновидностями болезней. А Прюнель в

XVI томе «Журнала по медицине» представляет проект исследования, основанного на изучении материалов Тулонской каторжной тюрьмы, призванного выяснить, следует ли считать больными злостных преступников, заключенных в Тулоне. Если я не ошибаюсь, это первый случай обращения к теме возможной медикализации преступников.

Мне кажется, что с этой группы текстов и проектов, в частности с проекта Прюнеля, и начинает складываться то, что можно было бы назвать патологией криминального поведения. Отныне, и вследствие функциональных принципов уголовной власти, — не новой теории права, не новой идеологии, но внутренних норм экономики карательной власти, — карать будут, конечно, только от имени закона, в силу ясной для всех очевидносги преступления, но при этом будут карать индивидов, неизменно включаемых в горизонт болезни: судить индивидов будут как преступников, но квалифицировать, оценивать, мерить их будут в терминах нормального и патологического. Вопрос о незаконном и вопрос о ненормальном, или вопрос о криминальном и вопрос о патологическом, отныне связаны между собою, причем не с точки зрения новой идеологии, исходящей от государственного аппарата или же нет, а согласно технологии, характеризующей новые нормы экономики карательной власти.

* * *

И теперь я хотел бы приступить к истории морального монстра, чтобы показать вам, по меньшей мере, условия его возможности. Для начала я намечу первый профиль, первое обличье этого морального монстра, вызываемого к жизни новой экономикой карательной власти. И как ни странно, хотя то, как это произошло, кажется мне очень показательным, первый моральный монстр был монстром политическим. Дело в том, что если патологизация преступления проходила, как я считаю, в ответ новой экономике власти, то своего рода дополнительное подтверждение этому дает

тот факт, что первый моральный монстр, появившийся в конце XVIII века, и в любом случае самый важный, ярчайший монстр, был монстром политическим. В самом деле, в новой теории уголовного права, о которой я только что говорил, преступником выступает тот, кто, разрывая договор, под которым подписывался, предпочитает законам, руководящим обществом, членом которого он является, свой собственный интерес. Таким образом, разорвав первоначальный договор, индивид возвращается в природное состояние. В лице преступника воскресает «лесной» человек, парадоксальный «лесной» человек, ибо он не знает арифметики того самого интереса, который заставил его, его и подобных ему, подписаться под договором. И преступление, являясь своеобразным расторжением договора, то есть утверждением, предпочтением личного интереса наперекор всем остальным, по сути своей попадает в разряд злоупотребления властью. Преступник —в известном смысле всегда маленький деспот, на собственном уровне деспотически навязывающий свой интерес. Так, уже в 1760-е годы (то есть за тридцать лет до Великой французской революции) вполне отчетливо проступает тема, которая окажется столь важной во время революции, — тема родства, сущностного родства между преступником и тираном, между правонарушителем и деспотическим монархом. Между двумя сторонами расторгаемого описанным образом договора есть своеобразная симметрия: преступник и деспот оказываются родственниками,

идут, так сказать, рука об руку, как два индивида, которые, отвергая, не признавая или разрывая фундаментальный договор, превращают свой интерес в своевольный закон, навязываемый ими другим. В 1790 г., как раз в ходе дискуссий вокруг нового Уголовного кодекса, Дюпор (который, как вы знаете, представлял тогда отнюдь не крайнюю позицию) говорит так: «Деспот и злоумышленник одинаковым образом подрывают общественный порядок. Произвол и убийство суть для нас равноценные преступления».

Эту тему родства между властителем, возвышающимся над законами, и преступником, пребывающим под этими законами, эту тему двух людей вне закона, какими являются властитель и преступник, мы сначала обнаруживаем до Великой французской революции, в более мягкой и расхожей форме, согласно которой своеволие тирана является примером для возможных преступников или, в своем фундаментальном беззаконии, разрешением на преступление. Действительно, кто может запретить себе нарушать законы, если правитель, который должен вершить, предписывать и применять эти законы, дает себе право обходить, прекращать или, как минимум, не применять их к себе самому? Следовательно, чем более деспотична власть, тем более многочисленны преступники. Сильная власть тирана не искореняет злодеев, наоборот, она умножает их число. И с 1760 до 1780-1790-х гг. эта тема встречается нам постоянно, у всех теоретиков уголовного права. Но, начиная с революционного времени, а особенно с 1792 г., мы обнаруживаем эту тему родства, возможного сближения между преступником и властителем, в гораздо более красноречивой и разительной, в гораздо более конкретной форме, если хотите. Причем, строго говоря, на сей раз перед нами уже не столько сближение преступника и властителя, сколько своеобразный обмен ролями, обусловленный новой дифференциацией между ними.

Ведь кто такой, в конце концов, преступник? Преступник — это тот, кто разрывает договор, тот, кто нарушает договор время от времени, когда у него есть в этом потребность или желание, когда этого требует его интерес, когда

в момент неистовства или ослепления он, вопреки простейшему разумному расчету, дает перевес своим интересам. Он — деспот временами, деспот вспышками, деспот по ослеплению, по прихоти, в моменты ярости — не так уж важно, как именно. Деспот, как таковой, в отличие от преступника,

предписывает превосходство своего интереса и своей воли, отдает им постоянное преимущество. Деспот является преступником по своему статусу, тогда как преступник — деспот волею случая. Впрочем, говоря «по статусу», я утрирую, так как вообще-то деспотизм не может иметь социального статуса. Деспот навязывает свою волю всему общественному телу, находясь в состоянии постоянного неистовства. Деспот есть тот, кто постоянно, вне статуса и вне закона, но таким образом, каковой туго вплетен в само его существование, проводит и преступным образом навязывает свой интерес. Это постоянный нелегал, это индивид без социальной привязки. Деспот — это одинокий человек. Это тот, кто самим своим существованием, своим одиночным существованием, совершает максимальное преступление, преступление тотального несоблюдения общественного договора, посредством которого только и может существовать и сохраняться общественное тело. Деспот — это тот, чье существование неотделимо от преступления, а значит тот, чья природа, чье естество тождественно противоестественности. Это индивид, предписывающий в качестве всеобщего закона или смысла государства свое неистовство, свои капризы, свое безрассудство. То есть, строго говоря, от своего рождения до смерти и, во всяком случае, на всем протяжении своего деспотического властвования король — по крайней мере, король-тиран — это просто-напросто монстр. Первый юридический монстр, который появляется, вырисовывается в рамках нового режима экономики карательной власти, первый монстр, с которым мы встречаемся, первый замеченный и определенный монстр — это не убийца, не насильник, не кто-то, поправший законы природы; это тот, кто расторгает фундаментальный общественный договор. Первый монстр — это король. Это король, который, на мой взгляд, является большой всеобщей моделью, сообразно ко-

торой исторически, вследствие целой серии последовательных сдвигов и трансформаций, возникнут бесчисленные малые монстры, которые и будут населять психиатрию, в том числе и судебную психиатрию, XIX века. Во всяком случае, мне кажется, что падение Людовика XVI и проблематизация фигуры короля выступают ключевым звеном в этой истории человеческих монстров. Все монстры — потомки Людовика XVI.

Это возникновение монстра как короля и короля как монстра отчетливо заметно, по-моему, начиная с постановки в 1792 или в начале 1793 г. вопроса о суде над королем, о каре, которую к нему следует применить, а еще более — о форме, какую должен приобрести этот суд. Законодательный комитет предложил подвергнуть короля казни изменников и заговорщиков. На что некоторые якобинцы, и прежде всего, Сен-Жюст, возразили: Людовика XVI нельзя подвергнуть наказанию изменников и заговорщиков именно потому, что такое наказание предусмотрено законом; в таком качестве оно является следствием общественного договора, и законно применить его возможно лишь к тому, кто подписывался под этим договором и тем самым, однажды разорвав этот договор, соглашается с тем, что он [договор] будет действовать против него, на него или в отношении него. Король же, напротив, никогда, ни единожды не подписывался под общественным договором. И потому к нему не могут быть применены ни его внутренние положения, ни положения, которые из него вытекают. К королю нельзя применить ни один из законов общественного тела. Он — абсолютный враг, которого все общественное тело должно рассматривать в качестве врага. Следовательно, нужно убить его, так же как убивают врага или монстра. И даже это, говорит Сен-Жюст, было бы слишком большой честью, так как, попросив у всего общественного тела убить Людовика XVI и избавиться от него как от своего монструозного врага, мы приравняем все общественное тело к нему одному. Иначе говоря, тем самым отдельно взятый индивид и общественное тело будут, в известном смысле, признаны равновеликими. Между тем Людовик XVI никогда не признавал су-

шествования общественного тела, властвовал, пренебрегая его существованием, и применял свою власть к отдельным индивидам, как будто бы общественного тела не существует. Поэтому индивидам, подвергавшимся власти короля как индивиды, а не как общественное тело, следует избавиться от него тоже как индивидам. Иными словами, проводником уничтожения Людовика XVI должно послужить индивидуальное отношение, индивидуальная враждебность. На уровне политических стратегий эпохи это недвусмысленно означает, что предложение определить судьбу Людовика XVI всей нации было бы своего рода уклонением от ответа. Но на уровне теории права (который в данном случае очень важен) это означает, что кто угодно, даже не заручившись согласием остальных, имеет право покончить с королем. Убить короля может любой: «Право людей по отношению к тирании, — говорит Сен-Жюст, — это личное право».

Вся эта дискуссия по поводу процесса над королем, шедшая с конца 1792 до начала 1793 г., кажется мне очень важной не только потому, что в ней заявляет о себе первый крупный юридический монстр — политический враг, король, — но и потому, что в XIX веке, особенно во второй его половине, все приведенные рассуждения окажутся перенесенными и применяющимися в совершенно другой области, где при посредстве психиатрических, криминологических и других анализов (от Эскироля до Ломброзо) обычный, повседневный преступник тоже будет прямо квалифицироваться как монстр. С этого момента преступник-монстр будет вызывать вопрос: а следует ли, собственно говоря, применять к нему законы? Не должно ли общество просто избавиться от него как от существа монструозной природы и всеобщего врага, не прибегая к своду законов? Ведь преступник-монстр, прирожденный преступник, в сущности, никогда не подписывался под общественным договором; так относится ли он к ведению законов? Следует ли применять к нему законы? Во второй половине XIX века мы встречаем проблемы, присутствовавшие в дебатах об осуждении, о

формах осуждения Людовика XVI, перенесенными на прирожденных преступников, на анархистов, которые тоже отвергают

общественный договор, на всех преступников-монстров, на всех этих великих номадов, блуждающих в окрестностях общественного тела, но не признаваемых этим телом в качестве своей части.

В то же время с описанной юридической аргументацией перекликается не менее важная, на мой взгляд, образность—карикатурная, полемическая образность короля-монстра, являющегося преступником вследствие своей, так сказать, противоестественной природы, неотъемлемо ему присущей. Именно в эту эпоху поднимается проблема монструозного короля, именно в эту эпоху создается целый ряд книг, настоящие анналы королевских преступлений от Нимврода до Людовика XVI, от Брунгильды до Марии-Ан-туанетты. Тут можно привести книгу Левассёра «Коронованные тигры», «Злодеяния французских королев» Прюдо-ма, «Ужасающие истории жестоких преступлений, бывших обычным делом королевских семей» Мопино, вышедшие в 1793 г. и заслуживающие особого интереса, так как в них выстраивается оригинальная генеалогия королевской власти. Мопино утверждает, что институт королевства возник следующим образом. На заре человечества существовало две категории людей: одни посвящали себя земледелию и скотоводству, а другим выпадала обязанность охранять пер-вых, так как кровожадные хищники могли съесть женщин и детей, уничтожить урожай, истребить стада и т.д. Поэтому возникла необходимость в охотниках, способных защищать общину земледельцев от диких зверей. Затем пришло время, когда охотники стали столь искусны, что дикие звери исчезли. Нужда в охотниках пропала, но, обеспокоившись своей бесполезностью, которая могла лишить их привилегий, коими они пользовались как охотники, они сами превратились в диких животных и повернулись против тех, кого прежде защищали. И стали сами нападать на

стада и семьи, которые должны были охранять. Они были волками в человеческом обличье. Они были тиграми первобытного общества. И короли ничем не отличаются от этих тигров, от этих древних охотников, которые заняли место диких зверей, окружавших первобытные поселения.

Это была эпоха книг о королевских преступлениях, это была эпоха, когда Людовик XVI и Мария-Антуанетта изображались в памфлетах как пара кровожадных монстров, как объединившиеся шакал и гиена. И при всей конъюнктур-ности этих текстов, при всем их пафосе, они остаются очень важными по причине включения под рубрику человеческого монстра целого ряда тем, которые будут сохраняться на всем протяжении XIX века. Особенно буйно эта тематика монстра расцветает вокруг Марии-Антуанетты, которая концентрирует в себе на страницах тогдашних памфлетов множество черт монструозности. Прежде всего, конечно, она заведомо иностранка, а потому не принадлежит к общественному телу. Как следствие, по отношению к общественному телу страны, где она правит, она — дикое животное или, во всяком случае, нечеловеческое существо. Более того, она — гиена, людоедка, «тигрица», которая, как говорит Прюдом, «узрев [...] кровь, становится ненасытной». Живое воплощение каннибализма, антропофагии властителя, питающегося кровью своего народа. И к тому же это скандалистка, распутница, предающаяся самому отъявленному развра-іу, причем сразу в двух ключевых его формах. Во-первых, инцесту, ибо из книг, из памфлетов о Марии-Антуанетте мы узнаём, что еще ребенком она была обесчещена своим братом Иосифом II, затем стала любовницей Людовика XV, а затем перешла к его шурину, так что дофин, вероятно, является сыном графа д[1] Артуа.

Чтобы передать настрой этой литературы, я процитирую вам фрагмент вышедшей в I году революции книги «Распутная и скандальная частная жизнь Марии-Антуанетты», посвященный отношениям будущей королевы и

того самого Иосифа II: «Амбициознейший властитель, совершенно аморальный человек, достойный брат Леопольда — вот кто первым испробовал королеву Франции. Визит царственного приапа в австрийский канал посеял там, если так можно выразиться, страсть к инцесту и наимерзейшим наслаждениям, неприязнь к Франции [rectius: к французам], отвращение к супружеским и материнским обязанностям — словом, все то, что низводит человека до уровня диких зверей».

189

ФИЛОСОФСКИЙ БЕСТСЕЛЛЕР

Итак, вот вам инцестуозность, а рядом с нею — еще одно тяжкое сексуальное преступление: Мария-Антуанетта гомосексуальна. И тут снова связи с эрцгерцогинями, сестрами и кузинами, дамами свиты и т.д. Как мне кажется, для этой первой презентации монстра на горизонте юридической практики, мысли и воображения конца XVIII века характерна пара: антропофагия — инцест, сочетание двух основных запретных утех. Со следующим уточнением: главную партию в первом явлении монстра исполняет, на мой взгляд, именно Мария-Антуанетта, фигура разврата, сексуального разврата, и в частности инцеста.

Но наряду с королевским монстром в это же время в литературном стане противника, то есть в антиякобинской, контрреволюционной литературе, вы столкнетесь с другой яркой фигурой монстра. И на сей раз монстр уже не злоупотребляет властью, но разрывает общественный договор посредством бунта. Уже не как король, но как революционер, народ оказывается точь-в-точь перевернутым изображением кровавого монарха. Гиеной, набрасывающейся на общественное тело. В монархической, католической и т.п., в том числе в английской литературе революционной эпохи, вы найдете перевернутый образ той самой Марии-Антуанетты, которую рисовали якобинские и революционные памфлеты. Другое лицо монстра открывается в связи с сентябрьскими побоищами: теперь это народный монстр, разрывающий общественный договор, так сказать, снизу,

тогда как Мария-Антуанетта и сам король расторгли его сверху. Так, госпожа Ролан, описывая сентябрьские события, восклицает: «Если бы вы только знали, какими страшными деталями сопровождались эти выступления! Женщины, жестоко насилуемые, а затем разрываемые этими зверьми на части, вырванные кишки, надетые вместо орденских лент, кровь, стекающая по лицам пожирателей людского мяса!»

Барюэль в «Истории церкви революционного времени» описывает случившееся с графиней де Периньон, которую вместе с двумя ее дочерьми поджарили на площади Дофин, после чего там же сожгли заживо шестерых священников, отказавшихся есть жареное мясо несчастной. Тот же Барю-

эль рассказывает о том, как в Пале-Рояль торговали пирогами из человеческого мяса. Бертран де Мольвиль и Матон де ла Варенн приводят целую серию историй: знаменитую историю госпожи де Сомбрей, которая выпила ведро крови, чтобы спасти жизнь своего отца; или историю мужчины, который был вынужден выпить кровь, выжатую из сердца одного юноши, чтобы спасти двух своих друзей; или историю самих сентябрьских палачей, которые пили водку вперемешку с пушечным порохом и закусывали хлебом, смоченным в ранах убитых.

Здесь также налицо фигура развратника-антропофага, однако на сей раз антропофагия перевешивает разврат. Две темы — сексуальный запрет и пищевой запрет — очевидным образом стыкуются в обеих первых фигурах, как у просто монстра, так и у монстра политического. Обе эти фигуры обязаны строго определенному стечению обстоятельств, хотя в то же время они повторяют прежние темы — распутство королей, разврат сильных мира сего, народное насилие. Все это старинные темы, но интересно, что в этом первом явлении монстра они возрождаются и смыкаются друг с другом. И так случилось по ряду причин.

Во-первых, как мне кажется, потому что возрождение этих тем и новый

рисунок животной дикости оказались связаны с реорганизацией политической власти, с новыми принципами ее исполнения. Не случайно то, что монстр появляется в связи с процессом над Людовиком XVI и сентябрьскими событиями, которые, как вы знаете, сьгли, в некотором роде, народным требованием более жестокого, более скорого, более прямого и более справедливого суда, нежели тот, какой могло провести институциональное правосудие. Две эти фигуры монстра возникли именно вокруг проблемы права и исполнения карательной власти. Но они важны и по другой причине: они вызвали необычайно живой отклик во всей современной им литературе, в том числе и в литературе в самом традиционном смысле этого слова, но, прежде всего в литературе ужаса.

Мне кажется, что внезапный всплеск литературы ужаса в конце XVIII века, в годы, почти совпадающие с революци-

онными датами, тоже следует увязать с новой экономикой карательной власти. В этот момент появляется монстр, противоестественно-природный преступник. И в литературе мы также встречаем его в двух обличьях. С одной стороны, мы видим монстра, злоупотребляющего властью: это властитель, дворянин, порочный церковник, монах-греховодник. С другой стороны, в той же самой литературе ужаса мы видим и низового монстра, возвращающегося к своей дикой природе: это разбойник, «лесной» человек, зверь с его безудержным инстинктом. Обе эти фигуры вы обнаружите, скажем, в романах Анны Радклиф. Возьмите «Пиренейский замок», целиком построенный на их сочленении: падший дворянин утоляет свою жажду мести самыми ужасными преступлениями и пользуется для этого разбойниками, которые, чтобы предохранить себя и спокойно преследовать свои интересы, соглашаются принять падшего дворянина в качестве своего главаря. Это двойная монструозность: «Пиренейский замок» сопрягает две ключевые ее фигуры, причем сопрягает их в очень типичном пейзаже, в очень типичных

декорациях, поскольку действие, как вы помните, разворачивается в некоей местности, сочетающей приметы замка и гор. Это неприступная гора, в которой, однако, выдолблена пещера, затем превращенная в укрепленный замок. Феодальный замок, признак могущества сеньора и, как следствие, манифестация той беззаконной мощи, коей является преступность, образует единое целое с дикостью самой природы, в которой растворены разбойники.

Мне кажется, что эта фигура из «Пиренейского замка» предоставляет нам весьма конкретное изображение обеих форм монструозности, появившихся в политической и образной тематике эпохи. Романы ужаса следует читать как романы политические.

Эти же две формы монструозности вы, конечно, найдете и у Сада. В большинстве его романов, во всяком случае в «Жюльетте», постоянно встречаются монструозность сильного и монструозность простолюдина, монструозность министра и монструозность бунтовщика — встречаются и содействуют друг с другом. В центре этой серии пар могу-

щественного монстра и монстра-повстанца — Жюльетта и Дюбуа. Распутство у Сада всегда связано со злоупотреблением властью. Монстр Сада — не просто форсированная, более взрывная, чем обычно, природа. Монстр —это индивид, которому деньги, ум или политическое могущество дают возможность восстать против природы. Таким образом, вследствие этого избытка власти природа в садовском монстре обращается против себя самой и в конечном итоге убивает в себе естественную рациональность, чтобы превратиться в монструозное исступление, которое набрасывается не только на других, но и на себя тоже. Природное самоуничтожение, являющееся фундаментальной темой Сада, это самоуничтожение безудержных зверств непременно требует присутствия индивидов, обладающих сверхвластью. Или сверхвластью властителя, дворянина, министра, денег — или сверхвластью бунтовщика.

У Сада нет монстра, который был бы политически нейтрален или посредствен: либо он приходит со дна общества и вступает в борьбу против установленного порядка, либо он владыка, министр, дворянин, в распоряжении которого беззаконная сверхвласть над всеми общественными властями. Оператором распутства у Сада всегда выступает власть, избыток власти, злоупотребление властью, деспотизм. Эта-то сверхвласть и придает простому распутству монструозные черты.

Я хотел бы добавить вот что: две эти фигуры монстра — низовой монстр и верховный монстр, монсгр-лю-доед, представляемый чаще всего образом восставшего народа, и монстр-кровосмеситель, представляемый преимущественно фигурой короля, — две эти фигуры важны, так как мы встретим их в самой сердцевине медицинско-юри-дической тематики монстра в XIX веке. Именно они в своем двуединстве будут неотступно преследовать проблематику ненормальной индивидуальности. В самом деле, не стоит забывать о том, что первые яркие эпизоды судебной медицины в конце XVIII, а особенно в начале XIX века, были связаны отнюдь не с преступлениями, совершенными в состоянии откровенного, несомненного безумия. Проблему

составляло не это. Источником проблемы, точкой возникновения судебной медицины было само существование этих монстров, которых считали монстрами именно потому, что они были одновременно кровосмесителями и антропофагами, другими словами, поскольку они нарушали оба главных запрета: пищевой и сексуальный. Первым описанным монстром была женщина из Селеста, та самая, чей случай Жан-Пьер Петер проанализировал на страницах «Психоаналитического журнала»; женщина из Селеста, которая в 1817г. убила свою дочь, разрезала ее на куски и зажарила в капустных листьях. Кроме того, через несколько лет имело место дело

Леже, пастуха, вследствие одинокой жизни вернувшегося в природное состояние, который убил и изнасиловал свою маленькую дочь, вырезал и съел ее половые органы, а затем вырвал сердце и высосал из него кровь. Затем, около 1825 г., состоялось дело солдата Бертрана, который вскрывал могилы на кладбище Монпарнас, вынимал оттуда тела женщин, насиловал их, после чего вспарывал ножом и развешивал внутренности в виде гирлянд на крестах гробниц и ветвях деревьев. Эти-то фигуры и были организующими звеньями, факторами развития судебной медицины: фигуры монструозно сти, сексуальной и антропофагической монструозности. Эти темы, объединенные двойственной фигурой сексуального преступника и людоеда, будут иметь хождение в течение всего XIX века, постоянно обнаруживаясь на границах психиатрии и уголовной практики. Они же придадут рельефность ярчайшим криминальным фигурам конца XIX века. Среди них Ваше во Франции, Дюссельдорфский вампир в Германии, а главное, Джек-Потрошитель в Англии, который не просто потрошил проституток, но и был, по всей вероятности, связан довольно близким родством с королевой Викторией. Монструозность народа и монструозность короля вдруг снова сошлись вместе в его странной фигуре.

Людоед — народный монстр, кровосмеситель — царственный монстр, — две эти фигуры впоследствии послужили s логической решеткой, подступом к целому ряду дисциплин. Разумеется, я имею в виду этнологию — возможно, и ту эт-

нологию, что рассматривается как выездная практика, но прежде всего этнологию как академическую рефлексию над так называемыми примитивными народностями. Но если посмотреть на то, как формировалась академическая антропология, взяв, к примеру, сочинения Дюркгейма, пусть не как исходную точку, но [по крайней мере] как первый значительный образец этой университетской дисциплины, то выяснится, что ее проблематика складывалась вокруг тех же самых тем инцеста и антропофагии. Константой в изучении примитивных обществ был тотемизм,

— и о чем же говорит тотемизм? Да вот о чем — о кровной общности: о животном как средоточии сил группы, ее энергии и жизнеспособности, самой ее жизни. Далее — проблема ритуального съедания этого животного. То есть впитывания общественного тела каждым, или растворения каждого в тотальности общественного тела. За тотемизмом, с точки зрения самого Дюркгейма, просматривается ритуальная антропофагия как момент экстаза общности, и такие моменты для Дюркгейма есть просто-напросто моменты максимального возбуждения, ритмично повторяющиеся на фоне вообще-то устойчивого и регулярного состояния общества. Устойчивого и регулярного состояния, характеризуемого чем? Как раз тем, что общинная кровь находится под запретом: нельзя прикасаться к людям из своей общины, и прежде всего к женщинам. Шумное тотемное пиршество, часто сопряженное с людоедством, — это всего-навсего регулярный всплеск общества, в котором действует закон экзогамии, запрет ка кровосмешение. Есть время от времени безоговорочно запрещенную пищу, а именно человека, но при этом не позволять себе прикасаться к собственным женщинам: наваждение людоедства и отказ от инцеста. Вот эти две проблемы обусловили, определили для Дюркгейма, как, впрочем, и для его последователей, развитие антропологической дисциплины. Чем ты питаешься и на ком ты не женишься? С кем ты вступаешь в кровную связь и что ты имеешь право употреблять в пищу? Брак и кухня: вы отлично знаете, что эти вопросы занимают теоретическую и академическую антропологию и по сей день.

Именно с этими вопросами, основываясь на проблемах инцеста и антропофагии, наука и подходит ко всем мелким монстрам истории, ко всем этим внешним границам общества и экономики, порождаемым примитивными народностями. Коротко можно сказать следующее. Те антропологи и теоретики антропологии, которые предпочитают точку зрения

тотемизма, то есть, в конечном счете антропофагии, приходят к этнологической теории, в соответствии с которой наши общества оказываются абсолютно чуждыми и далекими для нас самих, ибо их отсылают прямиком к первобытному людоедству. Это Леви-Брюль. Наоборот, если мы рассматриваем явления тотемизма по законам брака, то есть забываем о теме людоедства и сосредоточиваемся на анализе норм брака и символического круговращения, то в итоге приходим к этнологической теории как объяснительному принципу примитивных обществ и к переоценке их мнимой дикости. Это, вслед за Леви-Брюлем, Леви-Строс. Но так или иначе антропологи не избегают «вилки» каннибализм — инцест, не проходят мимо династии Марии-Антуанетты. То великое внешнее, великое другое, определения которого с XVIII века ищет наш политико-юридический внутренний мир, неизменно оказывается каннибалистически-инцестуозным.

То же, что относится к этнологии, бесспорно и в еще большей степени, как вы знаете, относится к психоанализу, ибо если антропология шла по пути, который привел ее от исторически первой для нее проблемы тотемизма, то есть антропофагии, к сравнительно недавней проблеме запрета на инцест, то история психоанализа, можно сказать, развивалась в противоположном направлении, и логическая решетка, приложенная Фрейдом к неврозу, была решеткой инцеста. Инцест: преступление королей, непомерной власти, преступление Эдипа и его семьи. Вот вам логика невроза. А затем, у Мелани Клейн, и логика психоза. Логическая решетка, выстроенная исходя из чего? Исходя из проблемы поглощения, интроекции хороших и плохих объектов, каннибализма уже не как преступления королей, но как преступления голодных.

196

Каря Густав ЮНГ, Мишель ФУКО

Мне кажется, что человеческий монстр, чьи контуры начала очерчивать в XVIII веке новая экономика карательной власти, является фигурой, в которой коренным образом переплетаются две великие темы:

кровосмешение королей и каннибализм нищих. Именно эти две темы, сложившиеся в конце XVIII века в рамках нового режима экономики наказаний и в частном контексте Великой французской революции, а вместе с ними две ключевые для буржуазной мысли и политики формы беззакония — деспотический властитель и восставший народ, — именно эти две фигуры и по сей день бороздят поле аномалии. Два великих монстра, которые возвышаются над областью аномалии, доныне не смыкая глаз, — в чем убеждают нас этнология и психоанализ, — есть не кто иные, как два великих героя запретного потребления: король-кровосмеситель и народ-людоед.

* * *

Итак, мне кажется, что не кто иной, как персонаж-монстр с двумя лицами антропофага и кровосмесителя направлял первые шаги уголовной психиатрии или криминальной психологии. Именно как монстр, то есть как противоестественная природа, заявляет о себе поначалу преступник-безумец.

История, которую я намерен рассказать вам,., история ненормальных, без обиняков начинается с Кинг-Конга; я имею в виду, что мы сразу, едва приступив к ней, оказываемся в стране людоедов. Многочисленная династия ненормальных мальчиков с пальчик восходит прямиком к внушительной фигуре людоеда. Они — его потомки, и это укладывается в логику истории, парадоксом которой является то, что эти мелкие ненормальные, ненормальные мальчики с пальчик, в конечном итоге истребили больших чудовищ-людоедов, что были их отцами. Вот об этой-то проблеме я и хотел бы поговорить: как случилось, что постепенно, с течением лет, эти монстры-исполины растеряли свою стать, в силу чего в конце XIX века монструозный персонаж если еще и появляется (а он таки появляется), то предстает не более чем Утрированным или просто экстремальным выражением об-

щего поля аномалии, которое-то и составляет теперь повседневный хлеб психиатрии, с одной стороны, и криминальной психологии, уголовной

психиатрии, с другой? Почему значительная, из ряда вон выходящая монструозность в конечном итоге распалась, разделилась, чтобы превратиться в этот сонм мелких аномалий, ненормальных и в то же время обыкновенных персонажей? Почему криминальная психиатрия оставила стадию изучения этих великих монстров-каннибалов ради практики, заключающейся в исследовании, анализе, оценке всевозможных дурных привычек, мелких пороков, ребяческих выходок и т.д.?

Проблему составляет переход от монстра к ненормальному. Причем надо учитывать следующее: недостаточно признать нечто эпистемологической необходимостью, научной тенденцией, приведшей психиатрию к постановке вслед за проблемой бесконечно большого проблемы бесконечно малого, вслед за проблемой разительного — проблемы незаметного, вслед за проблемой крайне важного — проблемы незначительного; не следует искать источник, принцип того процесса, что ведет от монстра к ненормальному, в возникновении таких техник или технологий, как психотехника, психоанализ или невропатология. Ибо скорее уж сами эти феномены, само возникновение этих техник, являются следствием великого преобразования, ведущего от монстра к ненормальному.

Проблема ясна.

Так обратимся же к трем важнейшим монстрам, стоящим у основания криминальной психиатрии, изучим их (...) не такую уж долгую эволюцию. Первый из них — это женщина из Селеста, о которой я уже говорил и которая, как вы знаете, убила свою дочь, разрезала ее на куски, а затем зажарила в капустных листьях и съела. Далее, дело Папавуана, убившего в Венсенском лесу двоих детей, которые, возможно, были приняты им за родственников герцогини Беррийс-кой. И наконец, Генриетта Корнье, которая перерезала горло малолетней дочери своих соседей.

Как видите, эти три монстра так или иначе варьируют тематику монструозности, о которой я [уже] говорил: антро-

пофагия, обезглавливание, проблема цареубийства. Все трое вырисовываются на фоне того пейзажа, в котором в конце XVIII века и возник монстр — еще не в качестве психиатрической категории, но как юридическая категория и политический фантазм. Фантазм истребления, фантазм цареубийства скрыто или явно присутствует в трех упомянутых мною историях. И вам понятно, почему эти три персонажа сразу произвели сильное впечатление. Однако мне кажется, что третий и только третий из них, а именно Генриетта Корнье, действительно воплотила в себе проблему преступной монструозности. Почему Генриетта Корнье? Почему именно эта история, а не две другие — или, во всяком случае, почему не все три?

Первая история — это случай в Селеста... В этом деле нас удивляет и в то же время не позволяет этой истории окончательно сделаться проблемой психиатров то, что бедная, даже нищая женщина убила свою дочь, разрезала ее на куски, зажарила в капустных листьях и съела в те самые времена — в 1817 году, когда в Эльзасе свирепствовал голод. Во всяком случае, прокурор, заявляя о своих требованиях, решил подчеркнуть, что эта женщина не была безумна, ибо она убила и съела своего ребенка под влиянием силы, с которой может столкнуться каждый, — под влиянием голода. Если бы она не голодала, если бы она не была нищей, тогда бы можно было спрашивать о рассудочном или безрассудном характере ее поступка. Но, поскольку она голодала, а голод — страшная сила (уверяю вас, вполне достаточная, чтобы съесть своего ребенка!), поднимать проблему безумия нет оснований. Исходя из этого — совет: если решили съесть своих детей, уж лучше будьте богаты! И дело ушло из поля зрения психиатрии.

Далее, дело Папавуана. Это важное дело, вокруг которого впоследствии кипели споры, но которое в эти же самые годы тоже оказалось выведено из судебно-психиатричес кого поля, так как очень скоро, на допросах об этом очевидно абсурдном и немотивированном злодеянии, убийстве Двоих незнакомых детей, Папавуан признался или, во всяком

случае, заявил, что дети показались ему отпрысками

королевской семьи. И развил вокруг этого целую серию тем, фантазий, утверждений, которые тут же были отнесены, или списаны, под рубрику бреда, иллюзий, ложных представлений, словом, под рубрику безумия. И преступление растворилось в безумии, точно так же как преступление женщины из Селеста, наоборот, растворилось в по-своему разумном и едва ли не здравом интересе.

Случай же Генриетты Корнье оказался гораздо более трудным делом, в известном смысле не поддающимся объяснению ни с точки зрения разума, ни с точки зрения безумия; и отводя разумное объяснение, он тем самым уклонялся и от права и от наказания. Но в то же время, поскольку в подобном деле трудно распознать, уловить факт безумия, оно уклонялось и от медицины, хотя в итоге все же попало в поле зрения психиатрической инстанции. Но что же произошло в этом деле Корнье? Еще молодая женщина, имевшая детей, однако бросившая их, и сама тоже брошенная первым мужем, устраивается служанкой в несколько парижских семей. И однажды, уже после нескольких угроз покончить с собой и приступов уныния, Генриетта Корнье является к своей соседке и предлагает той присмотреть за ее совсем маленькой, а именно восемнадцатимесячной [rectius: девятнадцатимесячной] дочерью. Соседка колеблется, но, в конце концов, соглашается. Корнье отводит девочку в свою комнату, затем, вооружившись заранее подготовленным большим ножом, перерезает ей горло, четверть часа проводит перед телом ребенка: с одной стороны — туловище, с другой — голова; и когда мать возвращается за своей дочерью, говорит ей: «Ваш ребенок умер». Мать, встревоженная, но не верящая, пытается войти в комнату; Генриетта Корнье же берет свой фартук, заворачивает в него голову девочки и выбрасывает в окно. После чего

замирает, и несчастная мать спрашивает ее: «Почему?». Та отвечает: «Такова идея». И практически ничего большего от нее добиться не удалось.

Вот вам случай, к которому неприменимы ни схема подспудного бреда, как это было в деле Папавуана, ни механизм элементарного, примитивного интереса, как в деле Селеста.

Между тем именно с этой истории или, по крайней мере, со случаев, так или иначе напоминающих ее общий рисунок, начинается, так сказать, знакомство с той странностью, которую Генриетта Корнье представляет в чистом виде; мне кажется, что именно такого рода дела, именно такого рода случаи, именно такого рода деяния и поднимают проблему перед криминальной психиатрией. Хотя я не думаю, что выражение «поднимают проблему перед криминальной психиатрией» точно передает суть. На деле это не то чтобы поднимает перед криминальной психиатрией проблему, но именно эти случаи приводят к ее возникновению, а точнее — выступают территорией, на которой криминальная психиатрия и складывается как таковая. Вокруг этих случаев, как мы знаем, возникают одновременно скандал и замешательство. И именно в связи с этими таинственными поступками, по обе их стороны, вырабатывается ряд особых операций, одни их которых, следуя в основном со стороны обвинения и судебной механики, будут стремиться некоторым образом завуалировать бессмысленность преступления, чтобы обнаружить в преступнике разум, разумное состояние, объявить его разумным; другие же операции, со стороны защиты и психиатрии, будут, напротив, разрабатывать эту бессмысленность, эту незаинтересованность, в качестве предмета психиатрического вмешательства. Чтобы немного очертить для вас этот механизм, который, по-моему, очень важен не только для истории ненормальных, не только для истории криминальной психиатрии, но и для истории психиатрии вообще, а в конечном счете и для истории гуманитарных наук в целом, — и который действовал в деле Корнье и других подобных делах, — я намерен построить дальнейшее изложение следующим образом. Сначала я опишу общие

причины, вследствие которых возникло то, что можно охарактеризовать как двойной ажиотаж вокруг темы отсутствия интереса. Двойной ажиотаж: я имею в виду, с одной стороны, ажиотаж судей, ажиотаж судебного аппарата, оживление уголовной механики вокруг этих случаев и, с другой стороны, ажиотаж медицинского аппарата, медицинского знания, совсем еще молодой медицинской власти

вокруг этих же случаев. Почему медицинская и судебная власти с их, несомненно, различными целями и тактиками встретились друг с другом вокруг этих случаев, да так, что произошла стыковка? Затем, изложив эти общие причины, я попытаюсь выяснить, каким же был их истинный эффект в деле Корнье, взяв это дело как образец всех прочих дел, относящихся, с небольшими отклонениями, к тому же типу.

Итак, займемся общими причинами двойного, судебно-медицинского, с одной стороны — медицинского, с другой стороны — судебного ажиотажа вокруг проблемы того, что мы назвали незаинтересованностью. Во-первых, имел место ажиотаж уголовной механики, судебного аппарата. Что же так озадачило судей в поступке, который кажется не продиктованным неким обнаружимым и понятным интересом? Я попытаюсь показать вам, что этот скандал, это замешательство, эти дебаты не могли возникнуть как таковые, не могли найти себе место в старой уголовной системе, в эпоху, когда единственным случаем, когда преступление оказалось бы неизмеримым, то есть выходило бы за все мыслимые пределы, могло стать такое преступление, которое никакая сколь угодно жестокая казнь не сумела бы затмить, заглушить, восстановив тем самым верховенство власти. Но возможно ли столь жестокое преступление, что ни одно мучение не могло бы стать за него возмездием? Ведь власть всегда находила такие казни, которые с лихвой компенсировали дикость преступления. Поэтому никаких проблем не

возникало. Напротив, спросим себя, что становится мерой преступления в новой уголовной системе и что, как следствие, позволяет назначить за него умеренное наказание, устанавливает и ограничивает возможность наказывать? Как я попытался объяснить вам в прошлой лекции, это подспудный интерес, обнаружимый на индивидуальном уровне преступника и его поведения. Преступление отныне карается сообразно интересу, которым оно продиктовано. Кара вовсе не способствует искуплению содеянного, разве что метафорически. Кара вовсе не аннулирует преступление, ибо оно существует. Аннулированию, искоренению может быть подвергнуто другое: всевозможные механизмы заин-

тересованности, которые побудили на это преступление его виновника и которые могут побудить на подобные преступления других. Заинтересованность оказывается своего рода внутренней рациональностью преступления, тем самым, что делает его постижимым, но в то же время она служит обоснованием карательных мер в отношении него, позволяет сладить с преступлением, или даже со всеми подобными преступлениями, делает его наказуемым. Заинтересованность преступления — это его постижимость и в то же время его наказуемость. Новая экономика карательной власти берет на вооружение рациональность преступления, под которой понимается теперь обнаружимая механика интересов, чего не случалось ни в одной из прежних систем, которые действовали путем всегда избыточного, всегда несоразмерного расходования казни.

Отныне механика карательной власти подразумевает две следующие вещи. Во-первых, прямое утверждение рациональности. Прежде всякое преступление становилось наказуемым, если ничто не свидетельствовало о помутнении рассудка виновника. Лишь после того как поднимался вопрос о помутнении рассудка, лишь затем, во вторую очередь, задавались вопросом о том, насколько мотивированным было преступление. Теперь же, с тех пор

как преступление карается сообразно побудительному интересу, с тех пор как подлинной целью карательной деятельности, исполнения карательной власти, становится присущая преступнику механика заинтересованности, словом, с тех пор как карается уже не преступление, но преступник, постулат рациональности, как вы понимаете, заметно усиливается. Недостаточно сказать: поскольку помутнение рассудка не засвидетельствовано, все в порядке, можно карать. Теперь карать можно лишь в том случае, если прямо — я едва не сказал позитивно — постулирована рациональность деяния, которая-то в действительности и карается. Таким образом, налицо прямое утверждение рациональности, позитивное требование рациональности, а не просто ее допущение, как это было в предшествующей экономике. Во-вторых, необходимо не только прямо продемонстрировать рациональность

наказываемого субъекта, но необходимо также, в этой новой системе, принимать как совпадающие две вещи: с одной стороны, внятную механику интересов, руководивших деянием, и, с другой стороны, рациональность совершившего деяние субъекта. Основания к совершению деяния (которые, как следствие, делают это деяние логичным) и основания субъекта, которые делают его, субъекта, наказуемым, — две эти системы оснований в принципе должны совпадать. Выстраивается целая система гипотез, необходимая новому режиму исполнения карательной власти. Прежде, в старой системе, границы которой совпадают с границами монархии Бурбонов, на уровне субъективных оснований требовался, в сущности, гипотетический минимум. Было достаточно недоказанности помутнения рассудка. Теперь же требуется засвидетельствовать разумность, налицо прямое требование рациональности. К тому же необходимо учитывать совпада-емость оснований, которые делают преступление логичным, и разумности субъекта, который должен быть наказан.

Этот неповоротливый корпус гипотез составляет самую сердцевину

новой карательной экономики. Между тем — и вот тут весь уголовный механизм впадает в замешательство, замирает перед проблемой безосновательного деяния, — если само исполнение карательной власти требует этих тяжеловесных гипотез, то что же мы находим на уровне кодекса, закона, определяющего не действительное исполнение карательной власти, а круг применения права карать? Мы находим знаменитую 64-ю статью, где говорится: если во время совершения деяния субъект, подсудимый, был в состоянии помутнения рассудка, то преступления нет. Иными словами, кодекс, устанавливая область применения карательного права, следует старой системе помутнения рассудка. Он требует только одного: не должно быть доказательств помутнения рассудка. Тогда закон применим. Но на деле-то этот кодекс выражает в виде закона экономические принципы карательной власти, исполнение которой требует гораздо большего, ибо оно требует рациональности, разумного состояния субъекта, совершившего преступление, и внутренней рациональности самого преступления. Вы-

ходит, налицо несоответствие — и этим несоответствием характеризуется вся уголовная механика с XIX века до нашего времени — между кодификацией наказаний, законной системой, определяющей применимость криминального закона, и тем, что я бы назвал карательной технологией, или исполнением карательной власти. Поскольку же есть это несоответствие, поскольку исполнение карательной власти требует действительной рациональности караемого деяния, каковую Уголовный кодекс и его 64-я статья начисто игнорируют, постольку, очевидно, внутри самой уголовной механики есть неизбывное стремление уклониться от кодекса и 64-й статьи — но в сторону чего? В сторону некоторой формы знания, некоторой формы анализа, которые позволят определить, квалифицировать рациональность деяния и провести границу между разумным и постижимым деянием и — безрассудным и непостижимым

деянием. Но в то же время, если есть это постоянное и необходимое отклонение, обусловленное механикой исполнения карательной власти, отклонение от кодекса и закона в сторону психиатрического референта, то есть, иными словами, если апелляции к закону неизменно и все более твердо предпочитается апелляция к знанию, к психиатрическому знанию, то это может быть вызвано лишь наличием двусмысленности внутри самой этой экономики, которую вы могли уловить во всем том, что я говорил: я имею в виду двусмысленность между разумностью субъекта, совершающего преступление, и постижимостью наказуемого деяния. Разумность преступного субъекта — это условие, при котором применяется закон. Если субъект неразумен, закон применять нельзя — так говорит 64-я статья. Но исполнение карательной власти отвечает: я могу наказывать лишь в том случае, если понимаю, почему совершено деяние, каким образом совершено деяние; иными словами, только если могу проникнуть в подвластную анализу логику данного деяния. Этим-то и обусловливается чрезвычайно дискомфортное положение, в которое попадает психиатрия, как только ей преподносится безосновательное деяние, совершенное одаренным разумом субъектом, или всякий раз, когда приходится иметь дело с деянием, в котором невоз-

можно отыскать принцип аналитической связности, притом что субъекту его нет оснований приписывать помутнение рассудка. Неминуемо складывается ситуация, в которой исполнение карательной власти не может быть оправданным, поскольку в деянии нет внутренней логики, которая открывала бы карательной власти подступ к преступлению. Но в то же время, поскольку нет оснований считать субъекта безумным, закон может и должен быть применен, ибо, согласно 64-й статье, закон должен применяться всегда, когда не подтверждено помутнение рассудка. В подобном случае, и в частности в деле Генриетты Корнье, закон применим, однако карательная

власть не находит оснований для своего исполнения. С этим-то и связано замешательство; отсюда этот своего рода обвал, паралич, ступор уголовной механики. Пользуясь законом, который определяет применимость карательного права и модальности исполнения карательной власти, уголовная система оказывается пленницей взаимной блокировки двух этих механизмов. И в результате она неспособна судить; она вынуждена замереть и обратиться с вопросом к психиатрии.

Вы, конечно, понимаете, что это замешательство выразится в своеобразном эффекте податливости — в том смысле, что уголовный аппарат уже не сможет обходиться без помощи научного, медицинского, психиатрического анализа оснований преступления. Впрочем, прибегая к этому анализу, он никоим образом не сможет ввести его заключения — заключения, касающиеся постижимости деяния, — в сам текст кодекса, в букву кодекса, ибо кодексу ведомо лишь помутнение рассудка, то есть дисквалификация субъекта вследствие безумия. Податливости по отношению к психиатрии, причем не просто податливости, а призыву [к психиатрии], сопутствует неспособность интегрировать в уголовный режим дискурс, развиваемый психиатрией по призыву уголовного аппарата. Неполная восприимчивость, просьба высказаться и упорная глухота к высказыванию, как только оно произнесено, игра просьб и отказов — вот чем, как мне кажется, характеризуется странное замешательство уголовного аппарата перед делами, которые можно назвать

безосновательными преступлениями, учитывая всю двусмысленность этих слов. Таково мое мнение о причинах, по которым уголовный аппарат брался разрешать эти дела и в то же время оказывался в замешательстве перед ними.

Теперь же я намерен обратиться к медицинскому аппарату и выяснить, по каким причинам и его, в свою очередь, завораживали эти знаменитые

безосновательные преступления, примером которых служит дело Генриетты Корнье. Мне кажется, что тут есть одно обстоятельство, на котором нужно заострить внимание; возможно, я ошибался, уделив ему недостаточно времени в прошлом году. Дело в том, что психиатрия, какой она сложилась в конце XVIII века и особенно в начале XIX века, не была специализированной областью общей медицины. В начале XIX века, да и позднее, возможно почти до середины XIX века, психиатрия функционирует не как особая специализация медицинского знания или теории, но, в куда большей степени как отрасль общественной гигиены. Прежде чем сделаться отделом медицины, психиатрия была институциализирована как область социальной защиты, защиты от всевозможных опасностей, с которыми общество может столкнуться вследствие болезни или всего того, что может быть прямо или косвенно связано с болезнью. Психиатрия институциализировалась как своего рода социальная профилактика, как гигиена всей совокупности общественного тела (не будем забывать о том, что первым в каком-то смысле специализированным психиатрическим журналом во Франции были «Анналы общественной гигиены»). Психиатрия была отраслью общественной гигиены, и поэтому понятно, что, дабы самой сделаться научным институтом, то есть основательным и подкрепленным медицинским знанием, ей потребовалось совершить две одновременные кодировки. В самом деле, с одной стороны, надо было определить безумие как болезнь, патологизировать присущие ему расстройства, заблуждения, иллюзии; провести ряд исследований (по симптоматологии, нозографии, прогнозированию, наблюдению, клиническому досье и т.д.), способных навести мосты от этой общественной гигиены, или социальной профилактики, которую психиатрия должна

была обеспечивать, к медицинскому знанию — и тем самым позволить этой защитной системе функционировать как медицинское знание. Но, с

другой стороны, необходима была, причем в паре с первой, и другая кодировка. Одновременно надо было определить безумие как опасность, то есть представить безумие как источник ряда опасностей, как по самой сути своей источник угроз, а психиатрию тем самым — как знание о ментальных болезнях, способное действенно работать в качестве общественной гигиены. То есть, с одной стороны, психиатрия перевела целый отдел общественной гигиены в разряд медицины, а с другой стороны, она поставила знание, предупреждение и, при необходимости, лечение ментальных болезней на пост социальной профилактики, совершенно необходимой, чтобы предотвратить целый ряд фундаментальных опасностей, связанных с самим существованием безумия. Эта двойная кодировка прошла долгий исторический путь, растянувшийся на весь XIX век. Можно сказать, что сильные доли истории психиатрии в XIX, да даже и в XX веках отмечаются именно тогда, когда две кодировки работают действительно слаженно или когда один общий тип дискурса, один общий тип анализа, один общий понятийный корпус, позволяет определить безумие как болезнь и квалифицировать его как опасность. Так, в начале XIX века понятие мономании позволяет классифицировать в рамках подробной нозографии вполне медицинского типа (во всяком случае, безупречно изоморфной любой другой медицинской нозографии), закодировать внутри медицинского по своей морфологии дискурса, целый комплекс опасностей. В итоге мы находим клиническое описание мономании убийства или, скажем, суицидальной мономании. И социальная опасность кодируется как болезнь в рамках психиатрии. После чего психиатрия, в самом деле, начинает функционировать как медицинская наука, ответственная за общественную гигиену. Точно так же во второй половине XIX века мы встречаем понятие, не уступающее по эффективности мономании и выполняющее, в известном смысле, ту же самую роль в совсем другом контексте: это понятие «вырождение». Вместе с понятием вырождения вы получаете возможность

изоляции, регистрации, ограждения некоторой зоны социальной опасности и, в то же время, способ придать ей статус болезни, патологический статус. Возможен вопрос: а не играет ли ту же самую роль в XX веке понятие шизофрении? Шизофрения, понимаемая некоторыми как болезнь, кровно связанная со всем нашим обществом, — такого рода дискурс о шизофрении — является, конечно же, тоже способом кодировки социальной опасности как болезни. Разбирая эти сильные доли — или, если угодно, слабые понятия психиатрии, мы всякий раз обнаруживаем, что психиатрия выполняет функцию общественной гигиены.

Но мне кажется, что и помимо этих общих кодировок психиатрия нуждается в безумце как таковом, на опасный, специфически опасный характер которого она без устали указывала. Иными словами, с тех пор как психиатрия стала функционировать как знание и власть внутри широкой области общественной гигиены, защиты общественного тела, она всегда старалась отыскать секрет преступлений, которые угрожает спровоцировать всякое безумие, или, с дру-і ой стороны, ядро безумия, которое должно таиться во всех потенциально опасных для общества индивидах. Короче говоря, чтобы психиатрия могла функционировать так, как я это описал, ей понадобилось принять как принцип сущностную и фундаментальную причастность безумия к преступлению, а преступления к безумию. Эта причастность абсолютно необходима психиатрии, она является одним из условий ее формирования как отрасли общественной гигиены. Как раз поэтому психиатрия осуществила следующие два важных мероприятия. Одно — в лечебнице, и об этом мероприятии я рассказывал вам в прошлом году, оно заключается в построении анализа безумия, который расходится с традиционным анализом и в котором уже не бред выступает смысловым ядром безумия, но, скорее, матричной формой безумия оказывается непослушание, сопротивление, неподчинение, бунт, в буквальном смысле злоупотребление властью. Вспомните, как я говорил вам в прошлом году о

том, что для психиатра XIX века безумец — это, в сущности, всегда некто, принимающий себя за короля, то есть проти-

вопоставляющий свою власть всякой установленной власти и уверенный в превосходстве над нею, будь то власть института или власть истины.

Таким образом, уже внутри лечебницы психиатрия функционирует как обнаружение опасности или, точнее, как операция, с помощью которой при диагностике всякого безумия учитывается его возможная опасность. Но, как мне кажется, и за пределами лечебницы идет процесс подобного рода: за воротами лечебницы психиатрия тоже — особенно усердно и яростно в XIX веке, ибо это было время ее формирования, — стремится обнаружить опасность, которую таит в себе безумие, даже когда это кроткое, безобидное безумие, даже когда оно почти не заметно. Чтобы укрепиться в качестве научного и авторитарного вмешательства в общество, чтобы укрепиться в качестве власти и науки общественной гигиены и социальной защиты, медицина ментальных болезней должна была показать, что она способна распознать некоторую опасность даже там, где никто другой еще не видит ее; и что она способна распознать ее потому, что является медицинским знанием.

Теперь вы понимаете, почему психиатрия в этих условиях очень быстро, с самого начала, как раз тогда, когда шел процесс ее исторического формирования, заинтересовалась проблемой криминальности и криминального безумия. Она заинтересовалась криминальным безумием не вследствие своего развития, не потому, что, исследовав все возможные области безумия, набрела на эту непомерную, экстремальную форму безумия, заключающуюся в убийстве. Она сразу заинтересовалась безумием, способным убивать, так как ей нужно было сформироваться и отстоять свои

права в качестве власти и знания в области внутренней защиты общества. Отсюда ее сущностный, конститутивный, в строгом смысле этого слова, интерес к криминальному безумию, а также особенно пристальное внимание ко всем формам поведения, в которых преступление непредсказуемо. Никто не в состоянии его предвидеть, никто не может предугадать его заранее. И когда неожиданно, без подготовки, без объяснения, без мотива, без основания преступление все-таки слу-

чается, выходит психиатрия и говорит: если никто не может заранее распознать это внезапно разражающееся преступление, я — как знание, как наука об умственных болезнях, знающая толк в безумии, как раз могу распознать эту таинственную и незаметную для всех остальных опасность. Иными словами, в безосновательном преступлении, в этой опасности, которая внезапно поражает общество изнутри и не подчиняется никакой логике, психиатрия естественно находит для себя особый интерес: она просто не может остаться равнодушной к этим в буквальном смысле непостижимым преступлениям, к этим непредсказуемым преступлениям, к которым не применимы никакие предупредительные меры и в которых она, психиатрия, может выступить экспертом, когда они происходят, а в конечном счете и предвидеть или помочь предвидеть их, заблаговременно выявляя ту необычную болезнь, коей является их совершение. Это, в некотором роде, королевский подвиг психиатрии. Вы ведь знаете истории подобного рода: если ваша ножка столь миниатюрна, что ей придется впору золотая туфелька, вы станете королевой; если ваш пальчик столь тонок, что вам подойдет кольцо, вы станете королевой; если ваша кожа столь нежна, что мельчайшая горошина под ворохом пуховых перин так вонзится в нее, что наутро вы покроетесь синяками, — если вы ко всему этому способны, вы станете королевой. Психиатрия сама устроила себе такого рода испытание на королевский титул, проверку своего величия, своей власти и своего знания на прочность: я способна определить болезнь, заявила она, увидеть признаки болезни в том, что никогда себя не проявляет. Представьте себе

непредсказуемое преступление, которое при этом может быть сочтено частным признаком диагностируемого, обнаружимого врачом безумия; дайте же его мне, говорит психиатрия, и я смогу его распознать; преступление без причины, а значит являющееся абсолютной опасностью, что таится внутри общества, — я берусь распознать такое преступление. Если я смогу распутать безосновательное преступление, я стану королевой. Именно так — как королевское испытание, как героическую ступень к признанию — следует, на мой взгляд,

понимать поистине бешеный интерес, проявленный психиатрией в начале XIX века ко всем этим беспричинным преступлениям.

Итак, завязывается очень любопытная и очень показательная сопричастность внутренних проблем уголовной системы и потребностей, или желаний, психиатрии. С одной стороны, безосновательное преступление ставит уголовную систему в абсолютный тупик. Исполнение карательной власти в таком случае невозможно. Но, с другой стороны, со стороны психиатрии, это безосновательное преступление становится предметом нестерпимого вожделения, ибо, если удастся его определить и проанализировать, то это станет доказательством силы психиатрии, свидетельством ее знания, оправданием ее власти. Поэтому ясно, каким образом два механизма соединяются. Уголовная власть постоянно обращается к медицинскому знанию: я столкнулась с беспричинным деянием и прошу вас — либо отыщите мне его причины, и тогда моя карательная власть сможет исполниться, либо, если вы их не найдете, сочтем деяние безумным. Приведите мне доказательство невменяемости, и я не стану применять свое право карать. Дайте мне основание для исполнения моей карательной власти или дайте основание для неприменения моего права карать. Такое требование уголовный аппарат адресует медицинскому

знанию. И медицинское знание-власть отвечает: смотрите, сколь необходима моя наука, — ведь я способно выведать опасность даже там, где никакому разуму не под силу ее найти. Дайте мне все преступления, с которыми вы имеете дело, и я возьмусь показать вам, что за многими из них стоит помутнение рассудка. Другими словами, я могу показать вам, что в глубине всякого безумия есть потенциальное преступление, а следовательно, и подтверждение моей самостоятельной власти. Вот как сопрягаются друг с другом эти потребность и желание, эти замешательство и влечение. Вот почему дело Генриетты Корнье было столь важным пунктом в этой истории, которая разворачивается в первой трети или, если расширить хронологию, в первой половине XIX века...

* * *

В эту же самую эпоху судебная психиатрия, принимая участие в ряде дел, среди которых дело Корнье самое характерное и самое интересное, была на пути к открытию того, что чудовищные, то есть безосновательные, деяния некоторых преступников в действительности не просто берутся из пустоты, на которую указывает отсутствие основания, но являются следствием болезненной динамики инстинктов. Как мне кажется, мы находимся в точке открытия инстинктов. И говоря «открытие», я отдаю себе отчет в том, что это не совсем подходящее слово: дело в том, что меня интересует не открытие как таковое, а условия возможности возникновения, построения и упорядоченного употребления понятия внутри данной дискурсивной формации. Для меня важно это стечение обстоятельств, в результате которого понятие инстинкта смогло возникнуть и сформироваться, ибо инстинкт, несомненно, станет центральным вектором проблемы аномалии — или, точнее говоря, оператором, который снабдит координационным принципом преступную монструозность и обычное патологическое безумие. Основываясь именно на инстинкте, психиатрия в XIX веке сумеет

сосредоточить в области душевной болезни и ментальной медицины всевозможные расстройства, отклонения, тяжелые расстройства и мелкие отклонения в поведении, не сопряженные с безумием как таковым. Именно благодаря понятию инстинкта вокруг прежней проблемы безумия завяжется проблематика ненормальности, ненормальности на уровне самых элементарных и обыкновенных поступков. Этот переход к мельчайшему, этот великий переворот, приведший к тому, что монстр, страшный монстр-людоед начала XIX века, стал тиражироваться в виде мелких монстров-извращенцев, число которых будет с конца XIX века неуклонно расти, этот переход от большого монстра к мелкому извращенцу просто не смог бы осуществиться без понятия инстинкта, без его употребления и функционирования в знании и в самой механике психиатрической власти.

В этом, на мой взгляд, заключается второе значение понятия инстинкта и его важнейшее свойство. Вместе с инстинктом возникла совершенно новая проблематика, совершенно новый способ постановки проблемы патологической составляющей безумия.

Так, в годы, последовавшие за делом Генриетты Корнье, поднимается целая серия вопросов, которые еще в XVIII веке были немыслимы. Является ли обладание инстинктами патологией? Давать волю своим инстинктам, позволять механизму инстинктов действовать — болезнь это или нет? Или вот еще: существует ли некая экономика или механика инстинктов, являющаяся патологической, болезненной, ненормальной? Существуют ли инстинкты, сами по себе являющиеся носителями некоей болезни, порока, монструознос-ти? Не бывает ли ненормальных инстинктов? Возможно ли властвовать инстинктами? Возможно ли исправлять инстинкты? Возможно ли перевоспитывать инстинкты? Существует ли технология для лечения инстинктов? Инстинкт на глазах становится, по сути дела, центральной темой психиатрии, которая будет приобретать все более значительное место

по мере подчинения старой области бреда и умопомешательства, которая была сердцевиной знания о безумии и практики обхождения с ним до начала XIX века. Влечения, импульсы, навязчивые состояния, появление истерии — безумие без бреда и заблуждения, использование модели эпилепсии как простого освобождения автоматизмов, общее изучение двигательных и умственных автоматизмов — все это будет занимать все более значительное, все более центральное положение внутри психиатрии. С понятием инстинкта открывается не просто поле новых проблем, но еще и возможность включить психиатрию не только в медицинскую модель, которую она использовала уже давно, но и в биологическую проблематику. Является ли человеческий инстинкт инстинктом животного? Является ли болезненный инстинкт человека повторением животного инстинкта? Является ли ненормальный инстинкт человека пробуждением архаических человеческих инстинктов?

Процесс включения психиатрии в эволюционистскую патологию, прививка эволюционистской идеологии к психиатрии, сможет состояться отнюдь не в перспективе старого понятия бреда, но благодаря новому понятию инстинкта. С той поры как инстинкт сделался важнейшей проблемой психиатрии, все это и стало возможным. И в конечном итоге психиатрия XIX века выльется, как вы знаете, в две мощные технологии, одна из которых затормозит ее развитие, а другая резко подтолкнет вперед. С одной стороны, это евгеническая технология вкупе с проблемой наследственности, очищения расы и коррекции путем этого очищения инстинктивной системы людей. Технология инстинкта — вот что такое евгеника от ее основателей до Гитлера. С другой стороны, на противоположном полюсе, мы видим другую великую технологию работы с инстинктами, другое орудие, предложенное одновременно, с очень показательной синхронностью, другую технологию коррекции и нормализации экономики инстинктов: психоанализ. Евгеника и психоанализ — это

две мощные технологии, выработанные в конце XIX века ради того, чтобы позволить психиатрии совладать с миром инстинктов.

Прошу прощения за то, что, как обычно, задерживаюсь. Я заострил внимание на деле Генриетты Корнье и возникновении инстинктов из методологических соображений. Я попытался показать вам, как именно в этот момент — ив ходе историй, всего лишь одной из которых, хотя и особенно показательной, было дело Корнье, — произошла некоторая трансформация. Эта трансформация, в сущности, явилась условием мощного процесса, который не завершился и по сей день, — процесса, в котором внутрибольничная, сосредоточенная на болезни психиатрическая власть превратилась в общую, внутри- и внебольничную юрисдикцию уже не безумия, но ненормальности и всякого ненормального поведения. Отправной точкой, условием исторической возможности этой трансформации является возникновение инстинкта. А ее стержнем, тем механизмом, который привел ее в движение, является эта проблематика, эта технология инстинктов. Причем — что, собственно, я и стремился вам

объяснить, — это вовсе не является следствием ни внутреннего открытия впсихиатрическомзнании, ни идеологии. Если мое доказательство верно (а я хотел предложить именно доказательство), то для вас должно быть очевидно, что является причиной всего этого, всех этих эпистемологических — как, впрочем, и технологических — эффектов. Это особого рода игра, особого рода распределение и особого рода смычка одних механизмов власти, характерных для судебного института, и других, характерных для медицинского института, а точнее, для медицинской власти и знания. Именно в этой игре двух властей, в их различии и в их соподчинении, в тех потребностях, которые они испытывали друг в друге, и в тех опорах, которые они друг другу предоставляли, — именно в этом заключен принцип трансформации. Причиной того, что произошел переход от психиатрии бреда

к психиатрии инстинкта, со всеми его следствиями для генерализации психиатрии как социальной власти, — причиной этого, с моей точки зрения, является описанная стыковка властей.

* * *

В лице Генриетты Корнье мы имеем дело с тем незначительным, неярким, обыкновенным, немногословным монстром, в деле которого — впервые так отчетливо и почти откровенно — проступает это понятие или, скорее, этот элемент инстинкта. Психиатрия открывает инстинкт, но вместе с нею его открывают юриспруденция и уголовная практика. Так что же это такое — инстинкт? Это такой гибридный элемент, способный функционировать в двух регистрах, или, если хотите, это своего рода передача, позволяющая двум механизмам — уголовному и психиатрическому — стыковаться друг с другом; или, еще точнее, один механизм власти, уголовная система с накопленным ею грузом знаний, стыкуется [посредством инстинкта] с другим механизмом власти, психиатрией, которая, в свою очередь, тоже обладает своим грузом знаний. Двум этим машинам впервые удалось сомкнуться друг с другом эффективным образом, да так, что это оказалось продуктов-

ным как в уголовной области, так и в психиатрии, — именно посредством этого элемента инстинкта, созревшего к данному моменту. В самом деле, инстинкт позволяет привести этот своеобразный юридический скандал, каким иначе было бы беспричинное, немотивированное, а следовательно, и ненаказуемое преступление, к внятной формуле; и, с другой стороны, он позволяет преобразовать научными средствами безосновательность некоего поступка в позитивный патологический механизм. Вот какова, на мой взгляд, роль этого инстинкта, важной фигуры в игре знания-власти.

Однако дело Генриетты Корнье — это, разумеется, крайний случай. В

течение трех-четырех первых десятилетий XIX века ментальная медицина обращается к инстинкту только тогда, когда без этого не обойтись. Иными словами, только за недостатком бреда, помутнения рассудка, умопомешательства, которые почти исчерпывающе определяют ее собственный предмет, только когда их нет, в крайнем случае, психиатрия прибегает к инстинкту. Впрочем, достаточно взглянуть на сложную таксономическую архитектуру психиатрии начала XIX века, когда в нее попадает инстинкт, чтобы понять, насколько ограниченное место он там занимает. Инстинкт отодвинут на самую окраину этого здания с целым разделом безумий — постоянное безумие, возвращающееся безумие, полное безумие, частичное безумие (то есть распространяющееся лишь на одну область поведения). Среди этих частичных безумий есть такие, которые поражают мышление, но не затрагивают все прочее поведение, и, наоборот, есть такие, которые поражают поведение, но не затрагивают ум. Наконец, внутри этой последней категории есть разновидность безумия, касающаяся не поведения в целом, но лишь той или иной его формы. Например, безумие убийства. И вот тут, в этой четко ограниченной области, обнаруживается инстинктивное безумие — в некотором роде, последний кирпич в этом пирамидальном таксономическом здании. Таким образом, инстинкт занимает место, которое, думаю, очень важно политически (я имею в виду, что в конфликтах, соперничествах, распределениях и перераспреде-

лениях власти в начале XIX века проблема инстинкта, или инстинктивного безумия, очень значима)...

Выдвинутый к психиатрии политический запрос — это, мне кажется, новый феномен, [который] возникает между 1850 и 1870-1875 годами. Что он представляет собою? Думаю, о нем можно сказать следующее: к психиатрии обратились с просьбой о чем-то таком, что можно было бы назвать

дискриминантом, политико-психиатрическим дискриминантом индивидов, групп, идеологий и даже исторических процессов; психиатрическим дискриминантом с политическим эффектом.

В виде гипотезы я хотел бы выдвинуть следующее положение. После английской революции XVII века пусть не сложилась окончательно, но, во всяком случае, была установлена на новом фундаменте и получила новое определение политико-юридическая теория правления, теория договора, на котором основывается правление, теория отношений между общим волеизъявлением и административными инстанциями. У Гоббса, Локка или, затем, у французских теоретиков мы можем констатировать политико-юридический дискурс нового типа, одной из функций которого (хотя, разумеется, не единственной) была именно выработка того, что я бы назвал формально-теоретическим дискриминантом, позволяющим провести черту между хорошими и плохими политическими режимами. При создании этих политико-юридических теорий правления такая цель не ставилась, но на всем протяжении XVIII века они в самом деле использовались, среди прочего, как объяснительный принцип режимов недалекого прошлого и древности. Какие режимы хорошие? Какие режимы подходящие? Какие режимы в истории достойны признания, в каких режимах мы можем узнать себя? И в то же время это принцип критики, принцип оценки или развенчания современных режимов. Именно в таком качестве теория договора, или теория правления, весь XVIII век во Франции служила путеводной нитью реальной критики политического режима его современниками. Таково было наследие английской революции XVII века.

218

После Великой французской революции в конце XVIII века политическим дискриминантом прошлого и настоящего стал, как мне кажется, не столько политико-юридический анализ режимов и государств, сколько история как таковая. В поиске ответов на вопросы: «что следует сохранить из революционных свершений?» или «что следует переопределить

в уложениях старого режима?», или «как определить, что следует принять, а что отвергнуть в наследии прошлого?» — в поиске разрешения всех этих вопросов, во всяком случае, теоретического разрешения, — на роль дискриминанта, критерия, предлагалась история. Когда Эдгар Кине пишет историю третьего сословия, когда Мишле создает историю народа, они пытаются отыскать в истории третьего сословия, в истории народа путеводную нить, которая позволила бы объяснить и прошлое, и настоящее -— путеводную нить, которая позволила бы развенчать, отклонить, посчитать политически нежелательными или исторически непригодными одни события, персонажи и процессы и, наоборот, признать ценность других. Словом, политическим дискриминантом прошлого и настоящего выступает история.

После третьей волны революций, которая захлестнула Нвропу между 1848 и 1870-1871 гг., волны республиканских, демократических, националистических или социалистических революций, дискриминантом, который историки попытались использовать, ввести в обиход, стала, как мне кажется, психиатрия и, в более широком смысле, психология. По сравнению с двумя его предшественниками — политико-юридическим и историческим—этот дискриминант, несомненно, гораздо более слаб теоретически, однако его преимущество хотя бы в том, что он подкреплен действенным орудием санкции и изоляции, ибо медицина как власть, психиатрическая больница как институт служат как раз для того, чтобы эффективно санкционировать операцию различения. Во Франции призвание психиатрии на эту должность становится очевидным с 1870 г., но еще раньше оно происходит в Италии.

С какой проблемой столкнулся Ломброзо? В движениях, начавшихся в Италии в первой половине XIX века и

подхваченных Гарибальди, он усмотрел тенденцию — или отклонение

— в сторону социализма и анархизма. Но как среди этих движений выделить такие, которые можно признать, и такие, которые следует, наоборот, подвергнуть критике, изоляции и всевозможным санкциям? Оправдывают ли первые движения за независимость Италии, за воссоединение Италии, первые антиклерикальные движения — оправдывают ли они социалистические и даже анархические движения, появляющиеся в эпоху Ломбро-зо, или же, наоборот, эти новые движения компрометируют замыслы предшествующих? Как разобраться во всем этом хаосе массовых волнений и политических процессов? Ломброзо — республиканец, антиклерикал, позитивист и националист стремился, естественно, обосновать расхождение между движениями, которые он признавал, в которых он узнавал себя и которые, по его мнению, прошли проверку ходом истории, и другими движениями, которым он был современником и врагом и которые считал нужным развенчать. Найдя возможность доказать, что современные движения направляют люди, принадлежащие к разряду биологически, анатомически, психологически или психиатрически ненормальных, мы получим различительный принцип. И биологическая, анатомическая, психологическая, психиатрическая наука позволит незамедлительно распознавать в политическом движении тех, кто может быть действительно признан, и тех, кто подлежит развенчанию. Именно об этом Ломброзо говорил, описывая применения антропологии: антропология предоставляет нам возможность отличить подлинную революцию, всегда плодотворную и полезную, от мятежа и бунта, заведомо бесплодных. И далее: великие революционеры — Паоли, Мадзини, Гарибальди, Гамбетта, Шарлотта Корде и Карл Маркс — почти всегда были святыми и гениями, причем им было дано поразительно гармоничное лицо. Напротив, если взять фотографии сорока одного парижского анархиста, то выяснится, что 31% от их числа имеет серьезные физические недостатки. Из ста анархистов, арестовывавшихся в Турине, 34% не обладали поразительно гармоничными чертами Шарлотты Корде и Карла

Маркса (и это явно свидетельствует о том, что движение, которое они представляют, подлежит историческому и политическому развенчанию, ибо оно уже развенчано физиологически и психиатрически).

Точно так же, по этой модели политического различительного принципа, психиатрия будет использоваться и во Франции после 1871 г. и до конца столетия.

Теперь я хотел бы привести вам... наблюдение Лаборда над одним из участников Парижской коммуны, казненным в 1871 г. Вот сделанный автором психологический портрет: «Р. был во всех смыслах слова пустоцветом: не то чтобы он был глуп, вовсе нет, однако его наклонности неизменно приводили к неудачному, безрезультатному или вредному применению имевшихся у него способностей. После безуспешных попыток поступить в Политехническую школу, а затем в Центральную школу [гражданских инженеров], он в конце концов решил изучать врачебное дело, но не продвинулся дальше дилетантского уровня и остался бездельником, озабоченным тем, чтобы создать видимость некоей серьезной цели. Если он и выказывал в медицине какое-то прилежание, то исключительно ради того, чтобы почерпнуть в ней нечто в угоду своему пристрастию к атеистическим и материалистическим доктринам. Положения этих доктрин в сочетании с крайними проявлениями социалистических и революционных убеждений стали у Р. предметом нахального и циничного бахвальства. Плетение заговоров, создание или вступление в уже существующие тайные общества, посещение публичных собраний и клубов, где он развивал на языке коварных и беззастенчивых цитат свои подрывные нигилистические теории; регулярные походы вместе с приспешниками в известные заведения, пользующиеся дурной славой, чтобы разглагольствовать там о политике inter pocula* и среди оргии, устраивая в этих притонах академии низкопробного атеизма и социализма; крайний революционаризм или, другими словами, глубочайшее извращение чувств и мышления; и наконец, популяризация этих

бесстыдных до-

За чашей, во **время** пира (лат.)-

ктрин на страницах скабрезных газет-однодневок, с момента своего открытия обреченных на полицейское преследование и наказание — вот что составляло круг занятий, да, впрочем, и все существование Р. Понятно, что в таких условиях ему были суждены частые стычки с полицией. Но он не унимался и лишь потакал розыскам [...]. Однажды, придя на закрытое собрание порядочных и уважаемых людей, в том числе юных девиц в компании матерей [...], он к вящему изумлению собравшихся закричал: «Да здравствует революция! Долой церковников»! К такой склонности у подобного человека нельзя отнестись безразлично [...]. В недавних событиях [имеется в виду Парижская коммуна.—-*М.Ф.]* эти взрывчатые наклонности Р. нашли исключительно благодатную почву для своей реализации и свободного раскрытия. Наконец-таки наступил тот столь желанный день, когда ничто не мешало осуществлению величайшего из его черных замыслов: собственноручно вершить абсолютную, неограниченную власть ареста, реквизиции, расправы над людьми. И он сполна воспользовался этой властью: его безудержный аппетит нуждался в пропорциональном удовлет-ворении [...]. Схваченный в силу обстоятельств, он заявляет, что бесстрашно утверждал свои убеждения перед лицом смерти. Не потому ли, что он и не мог бы действовать иначе? Как я уже говорил, Р. было неполных двадцать шесть лет, однако его изможденное, бледное и уже отмеченное глубокими морщинами лицо несло на себе отпечаток преждевременной старости, а глаза смотрели неискренне, что, впрочем, могло быть следствием сильной близорукости. Вообще же, обычно, лицо его выражало некую твердость, ожесточенность и крайнее высокомерие, а приплюснутые, но широко раздутые ноздри дышали чувственностью, так же как и довольно-таки толстые губы, частично закрытые длинной, густой черной бородой с

рыжеватыми прядями. Смех Р. был саркастическим, речь отрывистой и властной, причем склонность терроризировать собеседника заставляла его усиливать тембр голоса, чтобы придать ему особенно грозное звучание»...

Очевидно, что именно этот тип описания, именно этот тип анализа, именно этот тип дисквалификации и взяла на вооружение психиатрия. Но так или иначе, между 1840 и 1870-1875 гг. складываются, я думаю, три новых референта психиатрии: административный референт, который предъявляет безумие уже не на фоне общепризнанной истины, но на фоне принудительного порядка; семейный референт, который проводит границу безумия на фоне обязательных чувств, аффектов и отношений; и политический референт, который выделяет гетто безумия на фоне социальной стабильности и незыблемости...

Прежде всего отсюда следует новая экономика взаимоотношений безумия и инстинкта. Случай Генриетты Корнье, мономания убийства в трудах Эскироля и психиатров-али-енистов были своеобразной пограничной областью, основанной на парадоксе вроде «бреда инстинкта» или, как еще говорили, «непреодолимого инстинкта». Но именно эта пограничная область постепенно... распространяется, разрастается по всей территории ментальной патологии. Первыми свидетельствами этого процесса стали понятия «морального безумия» у Причарда и «трезвого безумия» у Трела.

Однако это лишь территориальные приобретения, никак не разрешающие поднятые (кровопролитным) безумием проблемы. Начиная же с 1845-1850 гг. в психиатрической теории происходит изменение, двойное изменение, особым образом отражающее новые функциональные принципы психиатрической власти, которые я попытался описагь.

Во-первых, психиатры отказываются от этого странного, но между тем широко применявшегося алиенистами понятия «частичного безумия» — то есть такого безумия, которое затрагивает лишь некую долю личности,

поселяется в единственном углу сознания, поражает лишь незначительную долю поведения и никак не сообщается с остальным психологическим зданием или личностью индивида. Теперь психиатрическая теория пускает все силы на то, чтобы вернуть безумию единство и показать, что, даже если безумие проявляется в совершенно отдельном, частном, точечном, пусть и очень своеобразном, симптоме, все равно, сколь

бы устойчива ни была локализация этого симптома, душевная болезнь всегда возникает у индивида, который — как индивид — глубоко и всецело безумен. Субъект как таковой должен быть безумен, только при этом условии может появиться симптом, сколь угодно одиночный и мелкий. Не бывает частичного безумия, но бывают региональные симптомы безумия, которое, в свою очередь, всегда фундаментально и всегда поражает всего субъекта, пусть и неявно.

В связи с этим воссоединением, с этим своего рода общим укоренением безумия, заявляет о себе второе изменение: воссоединение происходит уже не на уровне сознания или восприятия истины, которое было принципиальным ядром безумия у алиенистов. Теперь воссоединение безумия во всех, даже самых частных и региональных его симптомах происходит на уровне своеобразной игры произвольного и непроизвольного. Безумец — это тот, у кого разграничение, игра, иерархия произвольного и непроизвольного оказываются нарушены. Поэтому исследовательская ось психиатрии определяется уже не логическими формами мышления, а особого рода степенями спонтанности поведения, или, во всяком случае, именно ось спонтанности поведения, ось произвоньного и непроизвольного в поведении, становится главной. Наиболее отчетливо, как мне кажется, этот коренной переворот в эпистемологической организации психиатрии сформулирован у Байарже в двух статьях 1845 и 1847 гг., где он говорит о том, что безумец характеризуется неким состоянием, подобным состоянию сна. Однако сон

для Байарже — это не такое состояние, в котором не сознают правды, но такое, в котором не управляют своей волей; это состояние, в котором всецело подчиняются непроизвольным процессам. Именно в таком качестве — в качестве средоточия непроизвольных процессов — сон выступает моделью всякой душевной болезни. И вот вторая фундаментальная идея Байарже: вследствие этого нарушения в порядке и организации произвольного и непроизвольного развиваются все прочие феномены безумия. Галлюцинации, острые состояния бреда, ложные представления — все то, что раньше, для психиатрии XVIII века и для алиенистов начала XIX века,

было сущностным, основополагающим элементом безумия, теперь переходит во второй ряд, на второй уровень.

Острые состояния бреда, галлюцинации, мания, навязчивая идея, маниакальное желание — все это является результатом непроизвольного осуществления способностей, взявшим верх над их сознательным применением вследствие болезненного поражения мозга. Это-то и называется «принципом Байарже». И достаточно вспомнить о том, что составляло главную заботу и неудобство алиенистов предшествующего периода: как возможно, чтобы допускалось говорить о безумии, чтобы полагалось говорить о безумии в тех случаях, когда в сердцевине явления нет и намека на бред? — чтобы понять, что теперь все перевернулось. Теперь не нужно искать за инстинктивным (поведением) микроэлемент бреда, который позволит включить его под рубрику безумия. Что теперь надо отыскать, так это — за всяким бредом — мелкое нарушение в игре произвольного и непроизвольного, которое может помочь понять происхождение бреда. Принцип Байарже с первостепенным значением вопроса о произвольном, спонтанном, автоматическом, с утверждением, что симптомы душевной болезни, лаже если они локализованы, поражают всего субъекта, является основополагающим принципом второй психиатрии. В это время — в 1845-

1847 гг. — психиатры берут верх над алиенистами. Эскироль был последним алиенистом, ибо последним ставил вопрос о безумии, то есть об отношении к правде. Байарже стал первым французским психиатром (в Германии почти в это же время первым психиатром стал Гризингер), ибо первым поставил вопрос о произвольном и непроизвольном, об инстинктивном и автоматическом в сердцевине процессов душевной болезни.

Далее, вследствие новой ядерной организации психиатрии, с появлением нового ядра психиатрии, происходит великое эпистемологическое разрежение психиатрии — разрежение в двух направлениях. С одной стороны, открывается новое симптоматологическое поле: у психиатрии появляется возможность симптоматологизировать, определить как симптомы болезни целый комплекс явлений, которые доселе

не имели своего статуса в категории душевных болезней. Вследствие чего ранее, в медицине умопомешательства, поведение могло фигурировать как симптом душевной болезни не потому, что было необычным или абсурдным, а потому, что включало самую незначительную долю бреда. Теперь же симптоматологической функцией поведения, то есть тем, что позволяет некоему элементу поведения, форме поведения, выступать симптомом душевной болезни, оказывается, во-первых, отклонение этого поведения от норм порядка, сообразности, определяющихся либо на фоне административной регулярности, либо на фоне семейных обязательств, либо, наконец, на фоне социально-политической нормативности. Это отклонение, эти отклонения и определяют поведение в качестве потенциального симптома болезни. Во-вторых, симптоматологической функцией поведения выступает расположение этих отклонений на оси произвольного и непро-извольного. Отклонение от поведенческой нормы и степень погружения в область автоматического — это две переменных, которые, начиная, грубо говоря, с 1850-х гг., позволяют включить поведение в регистр душевного

здоровья или. напротив, в регистр душевной болезни. Когда отклонение и степень автоматизма минимальны, то есть когда поведение сообразно и сознательно, перед нами, в общем, душевное здоровье. Когда, наоборот, отклонение и автоматизм растут (причем не обязательно с одинаковой скоростью или в одинаковой степени), перед нами болезненное состояние, определять которое как раз и следует как по степени отклонения, так и по степени возрастающего автоматизма. Если именно так оценивается теперь поведение больного, если именно такова мера патологии, то понятно, что в аналитическое поле психиатрии попадает огромная масса данных, фактов, форм поведения, которые она может описывать и в которых она может искать симптоматологическое значение, основываясь на отклонениях от нормы и согласно оси произвольного и непроизвольного. Словом, ее ведению подлежит теперь вся совокупность поступков, причем, чтобы патологизировать их, нет необходимости ссылаться на умопомешательство. У всякого поведения должно быть свое место на этой

оси произвольного и непроизвольного, вся протяженность которой контролируется психиатрией. И у всякого поведения Должно быть свое место по отношению к норме, в свете нормы, которая также контролируется или как минимум принимается за таковую психиатрией. Таким образом, психиатрии, чтобы функционировать, не нужно теперь ни безумие, ни умопомешательство, ни бред, ни душевная болезнь. Психиатрия вольна психиатризировать всякое поведение без ссылки на умопомешательство. Она освобождается от пут неразумия. Именно в этом смысле Эскироль — все еще алиенист, тогда как Байарже и его последователи — уже не алиенисты, но психиатры, и психиатры как раз постольку, поскольку не алиенисты. И очевидно, что вследствие этого раскрепощения психиатрической практики, вследствие отмены обязательного соотнесения с ядром бреда, с ядром умопомешательства, с ядром безумия, то есть после того, как пропадает

необходимость в этой сверке с правдой, перед психиатрией и открывается в качестве сферы ее возможного вмешательства, ее симптоматологической оценки область всех возможных поведенческих явлений. Благодаря снятию привилегии безумия, этой иллюзорной привилегии безумия, умопомешательства, бреда и т.п. в поведении человека не остается ничего, что так или иначе не подлежало бы психиатрическому рассмотрению.

Но наряду с этим почти безграничным расширением территории, которое позволяет психиатрии ведать всяким поведением, назначение оси произвольного и непроизвольного вводит психиатрию в новые отношения с органической медициной. У алиенистов признаком того, что психиатрия действительно является медицинской наукой, было ее следование общим формальным критериям: нозографии, симптоматологии, классификации, таксономии. То величественное здание психиатрических классификаций, которым восхищался Эскироль, было нужно ему для того, чтобы его Дискурс, его разборы, да и сами его объекты были действительно психиатрическим дискурсом, объектами медицинской психиатрии. Медикализация дискурса алиенистов, практики алиенистов, подразумевала формальное струк-

турирование, изоморфное медицинскому дискурсу если не современной им, то как минимум прямо предшествовавшей эпохи (что, впрочем, уже другой вопрос). С новой же психиатрической проблематикой, то есть с обращением психиатрического исследования к отклонениям от нормы на всем протяжении оси произвольного и непроизвольного душевные болезни, ментальные расстройства, которыми занимается психиатрия, оказывается возможно соотнести, и в некотором смысле, напрямую — на уровне содержания и, того проще, на уровне дискурсивной формы психиатрии — со всеми органическими и функциональными расстройствами,

нарушающими ход произвольного поведения, и прежде всего с неврологическими болезнями. Отныне психиатрия и медицина могут сообщаться уже не на уровне формальной организации психиатрического знания и дискурса. Они могут сообщаться на уровне содержания посредством этой промежуточной, или соединительной, дисциплины, каковой является неврология. Через эту область, касающуюся нарушений произвольного контроля над поведением, и проходят теперь контакты медицины и психиатрии. Складывается и в скором времени институционально оформляется нейропси-хиатрия. В центре же этого нового поля, напрямую связывающего медицину, область функциональных и органических расстройств с нарушениями поведения, — в центре этой непрерывной ткани, разумеется, обнаруживается эпилепсия (или истероэпилепсия, ибо соответствующее различие в это время еще не проведено) как вполне неврологическое, функциональное расстройство, выражающееся в непроизвольном раскрепощении автоматизмов и подразумевающее бесчисленные градации. В этой новой организации психи-атрического царства эпилепсия выполняет функции обмен-ника. Так же, как алиенисты всюду, за всяким симптомом искали бред, психиатры долгое время будут всюду искать подспудную эпилепсию, эпилептический эквивалент или, во всяком случае, автоматизм, каковой должен быть основой всех психиатрических симптомов. На этом-то пути в конце XIX — начале XX веков мы и встретимся с теорией, которая дает противоположный вариант перспективы Эскироля и в

которой галлюцинации определяются как формы сенсорной эпилепсии.

Итак, с одной стороны, перед психиатрией разворачивается огромное симптоматологическое поле, и ее задачей становится бороздить это поле в погоне за всевозможными нарушениями поведения: в психиатрию вторгается целый комплекс поведенческих форм, которые прежде имели единственно моральный, дисциплинарный или правовой статус. Всякий беспорядок, всякая недисциплинированность, горячность, непослушание, упрямство,

недостаточная любовь и т.д. — все это теперь подлежит психиатриза-ции. Но наряду с открытием симптоматологического поля, с другой стороны, происходит глубокое укоренение психиатрии в телесной медицине, появляется возможность не просто формальной, на уровне дискурса, но и сущностной соматизации душевной болезни. На подходе подлинная медицинская наука, причем распространяющаяся на все формы поведения: это подлинная медицинская наука, так как, вследствие симптоматологического взрыва и при посредничестве неврологии, все формы поведения теперь укоренены и медицине. Организуя это феноменологически открытое, но и стройное научно поле, психиатрия налаживает взаимодействие двух феноменов. Прежде всего она недвусмысленно вводит во все подведомственное ей пространство нечто, доселе бывшее ей отчасти чуждым, -— норму, понимаемую как правило поведения, как абстрактный закон, как принцип сообразности; норму, которой противостоят неправильность, беспорядок, чудачество, эксцентричность, несоответствие общему уровню, отклонение. Все это, с расширением симптоматологического поля, берется психиатрией под надзор. Но ее укоренение в органической или функциональной медицине, укоренение через неврологию, позволяет ей присвоить и норму в другом смысле — норму как функциональную регулярность, как подобающий, слаженный принцип функционирования; это «нормальное», в отличие от патологии, болезни, дезорганизации, дисфункции. И вот перед вами смычка внутри этого поля, организованного новой психиатрией, или психиатрией, победившей меди-

цину алиенистов, — пока еще сложная для теоретического осмысления (но это уже другой вопрос) смычка, сцепление и частичное перекрытие двух понятий нормы, двух реальностей нормы: нормы как правила поведения и нормы как функциональной регуляции; нормы в противопоставлении

неправильности и беспорядку и нормы в противопоставлении патологическому и болезненному...

Вместо того чтобы на самом своем краю, в редчайшем, исключительном, всецело монструозном разделе мономании столкнуться с противоречием между природным беспорядком и законным порядком, психиатрия в самых своих устоях оказывается предопределяема игрой двух этих норм. Теперь дело не ограничивается тем, что природный сбой в виде экстраординарной фигуры монстра тормозит и ставит под сомнение исполнение закона. Теперь всюду, в любой момент и в том числе в самых незначительных, самых обычных, самых повседневных поступках, в этом своем предпочтительном объекте психиатрия будет иметь дело с чем-то, что, с одной стороны, носит статус неправильности в отношении нормы и — с другой стороны, непременно должно носить статус патологической дисфункции в отношении нормального. Складывается гибридное поле, в предельно плотной ткани которого переплетаются нити нарушений порядка и функциональных расстройств. В этот-то момент психиатрия и становится — уже не на дальних своих границах и не в исключительных случаях, а постоянно, в своей повседневности, во всем до самых мелочей своей работы — судебно-медицинской. Находясь между описанием социальных норм и правил и медицинским анализом аномалий, она будет по сути своей наукой и техникой ненормальных, ненормальных индивидов и ненормальных форм поведения. Первым и очевидным следствием чего является то, что встреча преступления и безумия будет для нее уже не крайним случаем, но обычным делом. Конечно, это мелкие преступления и мелкие душевные расстройства, мельчайшие проступки и почти неразличимые аномалии поведения; но именно они, в конечном счете, будут организующим полем психиатрии, ее фундаментальным полем деятельности. С 1850 г. или, во

всяком случае, начиная с тех трех важных процессов, которые я

попытался очертить, психиатрия функционирует в пространстве всецело, пусть и в широком смысле, судебно-медицинском, нормативно-патологическом. Предмет всей ее деятельности — болезненная аморальность или, говоря иначе, болезнь беспорядка. Этим-то и объясняется то, что страшного монстра, этот крайний случай, эту последнюю ступень, поглотил муравейник первичных аномалий — я имею в виду, муравейник аномалий, образующих первейшую область применения психиатрии. Так произошел чудесный переворот. Великий людоед конца истории превратился в мальчика с пальчик, в многоликое племя мальчиков с пальчик, с которыми история начинается снова. Именно тогда, в этот период, начавшийся в 1840-е гг. и продлившийся до середины 1870-х, и складывается психиатрия, которую можно определить как технологию аномалии...

* * *

С учетом всего этого я хотел бы... сосредоточиться на следующем: описанное поле аномалии очень скоро, почти с самого своего возникновения, оказывается пронизанным проблемой сексуальности. Причем пронизанным в двух смыслах. Во-первых, вот по какой причине: это общее поле аномалии сразу же кодируется, расчерчивается с помощью прилагаемой к нему — в виде принципиальной аналитической решетки — проблемы или, во всяком случае, регистрации феноменов наследственности и вырождения. В связи с этим всякий медицинский и психиатрический анализ репродуктивных функций оказывается составной частью методов анализа аномалии. Во-вторых, в области, основанной на этом понятии аномалии, обнаруживаются, наряду с прочими, расстройства, относящиеся к сексуальной аномалии, которая поначалу предстает как ряд частных случаев аномалии как таковой, а затем, очень скоро, уже в 1880-1890-е гг., и как корень, фундамент, общий этиологический принцип большинства других форм аномалии. Этот процесс начинается очень рано, уже в ту эпоху, контуры которой я по-

пытался очертить в прошлой лекции, то есть в те самые 1845-1850-е гг., когда в Германии появляется психиатрия Гризингера, а во Франции — психиатрия Байарже. В 1843 г. в «Медицинско-психологических анналах» (несомненно, это не первый случай, но, как мне кажется, один из самых недвусмысленных и знаменательных) публикуется один уголовно-психиатрический отчет. Это заключение Бриера де Буамона, Феррюса и Фовиля в отношении учителя-педераста по имени Ферре, которого психиатры обследовали по поводу его сексуальной аномалии. В 1849 г. в «Медицинском союзе» выходит статья Мишеа под названием «Болезненные отклонения репродуктивного влечения». В 1857 г. Байарже... публикует статью о «нарушении и извращении репродуктивного чувства». Приблизительно в 1860-1861 гг. Моро Детур выпускает свои «Половые извращения» Затем следует вереница немцев во главе с Крафт-Эбингом, а в 1870 г. выходит первая спекулятивная или, если хотите, теоретическая статья о гомосексуализме, написанная Вестфа-лем. Как видите, дата рождения или, по меньшей мере, обнаружения, открытия полей аномалии и дата их обработки, если не сказать разметки проблемой сексуальности, почти совпадают.

Теперь я хотел бы попытаться выяснить, что же кроется за этим стремительным вхождением в психиатрию проблемы сексуальности. Ведь если поле аномалии сразу же стало включать в себя как минимум несколько элементов, относящихся к сексуальности, то, напротив, доля сексуальности в медицине умопомешательства была почти нулевой, в лучшем случае крайне ограниченной. Так что же произошло? Что было в центре дебатов в это время, в 1845-1850 гг.? Как могло случиться, что внезапно, в тот самый момент, когда аномалия сделалась законной областью деятельности психиатрии, перед психиатрией встала проблема сексуальности? Я попытаюсь показать вам, что в действительности дело здесь не в том, что можно было бы счесть снятием цензуры, запрета на обсуждение некоего предмета. Дело не в том, что сексуальность преодолевает, к тому же робкими

шагами технического и медицинского плана, дискурсив-

ное табу, табу на обсуждение, табу на оглашение, довлевшее над нею, вероятно, с очень давних пор, во всяком случае с XVII-XVHI веков. Я думаю, что на самом деле около 1850 г. происходит нечто (и немного позднее я попытаюсь проанализировать этот процесс), а вернее, не что иное, как возвращение в новом обличье вовсе не процедуры запрета, некоего вытеснения или замалчивания, но возвращение вполне позитивной процедуры принудительного и обязательного признания. Коротко можно сказать так: на Западе сексуальность является не тем, о чем молчат, не тем, о чем полагается молчать, а тем, в чем полагается признаваться. Если и были периоды, в которые молчание о сексуальности было правилом, то это молчание — всегда глубоко относительное, никогда не тотальное, не абсолютное — неизменно было одной из функций позитивной процедуры признания. Зоны молчания, условия молчания и предписания молчать неизменно определялись сообразно той или иной технике обязательного признания. Что всегда было первичным, что всегда было фундаментальным, так это, на мой взгляд, властная процедура, состоящая в принудительном признании. Исходя из этой процедуры, только и может действовать правило молчания, и нам надо попытаться описать ее, выяснить ее экономику. Первичным и фундаментальным процессом является не цензура. Что бы мы ни понимали под цензурой — вытеснение или просто-напросто лицемерие, так или иначе, она оказывается негативным процессом, повинующимся позитивной механике, которую я и попытаюсь разобрать. Я бы даже сказал так: если в отдельные периоды молчание, или определенные зоны молчания, определенные модальности функционирования молчания, в самом деле использовались, причем использовались в одной упряжке с признанием, то, напротив, мы без труда вспомним эпохи, когда сосуществуют уставная, регламентированная, институциональная обязанность признания в

сексуальности и — величайшая свобода в области прочих форм сексуальной речи.

Можно представить себе — у меня таких данных нет, но это можно себе представить, так как, я думаю, это мно-

гим доставило бы удовольствие, — что правило молчания о сексуальности приобрело вес не ранее XVII века (то есть эпохи, скажем так, формирования капиталистических обществ), тогда как прежде все могли говорить о сексуальности свободно.

Возможно! Возможно, в Средние века было именно так, и свободы высказывания о сексуальности было гораздо больше, чем в XVIII или в XIX веке. И тем не менее внутри этого своеобразного поля свободы существовала вполне установленная, совершенно обязательная, прочно институциализированная процедура признания в сексуальности, каковой была исповедь. Хотя, должен сказать, пример Средневековья не кажется мне достаточно разработанным историками, чтобы считаться подлинным. Но посмотрите, что происходит сейчас. С одной стороны, сегодня тоже имеется целый ряд институциализированных процедур признания в сексуальности: психиатрия, психоанализ, сексология. Однако все эти формы признания, подкрепленные как научно, так и экономически, коррелятивны тому, что можно охарактеризовать как относительную раскрепощенность или свободу в области возможной речи о сексуальности. Признание не является возможностью обходить правило молчания наперекор неким нормам, привычкам или морали. Признание и свобода высказывания идут рука об руку, они взаимно дополнительны. И если мы часто посещаем психиатра, психоаналитика, сексолога и задаем им вопросы о своей сексуальности, признаемся в том, что составляет наш сексуальный опыт, то как раз постольку, поскольку всюду — в рекламе, книгах, романах, кино и вездесущей порнографии присутствуют побудительные механизмы, которые

направляют индивида от этой повседневной речи о сексуальности к институциональному и дорогостоящему признанию в своей сексуальности у психиатра, психоаналитика и сексолога. Таким образом, сегодня мы имеем дело с фигурой, в рамках которой ритуализация признания уравновешивается коррелятивным ей существованием вездесущего сексуального дискурса.

Поэтому я, весьма приблизительно намечая краткую историю сексуального дискурса, вовсе не хочу поднимать эту проблему в терминах цензуры сексуальности. Когда сексуальность подвергалась цензуре? С каких пор молчание о сексуальности стало обязательным? Когда и при каких условиях стало возможно говорить о сексуальности? Мне хотелось бы, в некотором смысле, перевернуть проблему и обратиться к истории признания в сексуальности. Иначе говоря: при каких условиях и согласно какому ритуалу в окружении прочих сексуальных дискурсов сформировалась та особая форма обязательного, принудительного дискурса, каковой является сексуальное признание? Путеводной нитью на пути к ответу мне, разумеется, послужит обзор обряда покаяния.

Итак, если вы простите мне схематический характер этого обзора, я хотел бы обратить ваше внимание на ряд, как мне кажется, немаловажных обстоятельств. Во-первых, первоначально признание не входило в обряд покаяния. Только со временем оно сделалось непременным и обязательным >лементом христианской формы этого обряда. Во-вторых, важно, что действенность признания, роль признания в процедуре покаяния, претерпела значительные изменения со времен Средневековья до XVII века...

Прежде всего, первоначально обряд покаяния не включал в себя обязательное признание. Что представляло собой покаяние в раннем христианстве? Покаяние было статусом, свободно и добровольно принимаемым в определенный момент жизни по тем или иным причинам, которые могли быть связаны с неким тяжким, веским и скандальным пре-

грешением, но могли корениться и в совершенно другой области. Но во всяком случае это был статус, который принимали, причем принимали раз и навсегда, чаще всего при приближении смерти: покаяться можно было только один раз в жизни. Право даровать статус кающегося тому, кто этого просил, имел исключительно епископ. И это подразумевало публичную церемонию, в ходе которой кающегося одновременно порицали и увещевали. После этой церемонии вступал в действие устав покаяния, который обязывал

кающегося носить власяницу, специальные одеяния, запрещал ему соблюдать чистоту, а также подразумевал торжественное отлучение от Церкви, неучастие в таинствах, прежде всего в причастии, выполнение строгих обетов, воздержание от всяких половых отношений и обязанность погребения умерших. Когда грешник выходил из статуса покаяния (иногда он так и не выходил из него, оставаясь кающимся до конца своей жизни), этому предшествовало торжественное примирение, коим с него снимался статус кающегося, но снимался не целиком, а с рядом исключений, как, например, обет целомудрия, который обычно сохранялся пожизненно. Как видите, в этом ритуале отсутствует как публичное признание в грехах, так и частное, хотя, когда грешник обращался к епископу, чтобы попросить того дать ему статус кающегося, ему обычно приходилось излагать причины и основания своего решения. Однако идея общей исповеди обо всех грехах своей жизни, идея о том, что такое признание само по себе может иметь некое влияние на отпущение грехов, — эта идея в системе раннего христианства абсолютно исключалась. Отпущение грехов могло состояться исключительно вследствие строгости наказаний, которым индивид подвергался или соглашался подвергнуться, принимая статус кающегося. В определенный момент (приблизительно с VI века) к этой старой системе, к ее последствиям присоединилась, а точнее, переплелась с ними, практика «тарифицированного» покаяния, следующая совсем другой модели.

Покаяние, о котором я только что говорил, соответствовало, несомненно, модели посвящения. Напротив, за тарифицированным покаянием стоит модель по сути своей светская, судебная, уголовная. Тарифицированное покаяние было введено по образцу германской судебной практики. Оно заключалось в следующем. Если верующий совершал грех, он мог, вернее, должен был (тут-то и начинается переход от свободной возможности, свободного решения к обязанности) найти священника и рассказать ему о совершенном проступке; священник же, в соответствии с этим проступком, который, вероятно, всякий раз оказывался тяжким, предлагал или предписывал то или иное раскаяние, так

называемое «удовлетворение». Всякому греху должно было соответствовать свое удовлетворение. И только выполнение удовлетворения могло повлечь за собой отпущение греха, причем без всякой дополнительной церемонии. Таким образом, это была система, в рамках которой только удовлетворение, то есть, как сказали бы мы, раскаяние в строгом смысле этого слова, выполненное раскаяние, — только выполнение удовлетворения позволяло христианину добиться прощения своего греха. Что же касается раскаяний, то они тарифицировались в том смысле, что существовал перечень обязательных раскаяний для каждой разновидности греха, точно так же, как в светской уголовной системе для каждого преступления и правонарушения было предусмотрено законное возмещение, которое виновник должен был уплатить пострадавшему, дабы загладить преступление. В рамках системы тарифицированного покаяния, впервые возникшей в Ирландии, то есть системы не латинской, и приобретает необходимую функцию оглашение преступления. В самом деле, если ш каждый — по крайней мере, тяжкий — проступок должно даваться соответствующее удовлетворение, и если тариф этого удовлетворения определяется, назначается, предписывается священником, то объявление о

каждом своем проступке должно быть общеобязательным. Более того, чтобы священник мог накладывать раскаяние должной тяжести, требовать справедливого удовлетворения, а также чтобы он мог разделять тяжкие и нетяжкие прсступки, необходимо не только объявлять о проступке, оглашать проступок, ко и рассказывать о нем в деталях, объяснять, как и почему он был совершен. В практике этого раскаяния, имеющей, очевидно, светское, судебное происхождение, и начинает мало-помалу завязываться этот узел, поначалу совсем крохотный и носящий сугубо утилитарную функцию, — узел признания.

Один из теологов этой эпохи, Алкуин, говорил: «Как же духовная власть сможет освободить от прегрешения, если ей неведомы путы, сковывающие грешника? Врачи будут бессильны, если больные откажутся открыть им свои раны. Поэтому грешник должен пойти к священнику, подобно тому как больной должен пойти к врачу, и объяснить священни-

ку, от чего он страдает, какова его болезнь». Помимо этой необходимой импликации само по себе признание не имеет ценности, не обладает действенностью. Оно лишь позволяет священнику определить наказание. Нельзя сказать, что признание так или иначе влечет за собой отпущение грехов. Самое большее, что мы находим в текстах этой эпохи (VIII-X века христианской эры), это упоминание о том, что в признании, в признании священнику, есть нечто трудное, тягостное, вызывающее чувство стыда. В этом смысле признание само уже является своеобразным наказанием или, в некотором роде, началом искупления. Об этой исповеди, необходимой для того, чтобы священник мог выполнять свою функцию врачевателя, Алкуин говорит, что в ней заключено жертвоприношение, ибо она вызывает чувство унижения и заставляет краснеть. Она вызывает эрубесценцию. Грешник краснеет, когда говорит, и тем самым — говорит

Алкуин — «дает Богу веское основание, чтобы простить его». И уже это начальное значение, начальная действенность, придаваемая факту признания своих грехов, обусловливает ряд сдвигов. Ведь если сделанное признание — это первый шаг к искуплению, то разве отсюда в конечном итоге не следует, что достаточно дорогое, достаточно постыдное признание само может быть раскаянием? Разве нельзя поэтому применять вместо таких тяжелых видов епитимьи, как пост, ношение власяницы, богомолье и т.д., наказание, которое состояло бы просто-напросто в объявлении о своем проступке? Важнейшей составляющей этого наказания и была бы эрубесценция, стыд. И в IX, X, XI веках распространяется практика исповеди мирянам. В конце концов, если ты совершил грех, то, по крайней мере, если рядом нет священника, можно просто поведать свой грех одному или нескольким людям из своего окружения, тем, кто, в некотором смысле, у тебя под рукой, и таким образом заставить себя устыдиться, рассказывая о прегрешениях. Как только исповедь состоится, произойдет искупление, и отпущение грехов будет заверено Богом.

Итак, постепенно ритуал покаяния, а точнее, эта почти юридическая тарификация покаяния, начинает смещаться в

238

сторону символических форм. В то же время механизм отпущения грехов, своего рода миниатюрный действующий элемент, обеспечивающий это отпущение, все теснее собирается вокруг признания. По мере же того как механизм отпущения грехов сосредоточивается вокруг признания, власть священника, а в особенности епископа, неуклонно ослабляется. И во второй половине Средневековья (с XII века до начала Ренессанса) происходит вот что: Церковь, так сказать, укореняет в пределах духовной власти тот самый механизм признания, который до некоторой степени лишил ее влияния в процедуре покаяния. Этой прививкой принципа признания внутри укрепившейся духовной власти характеризуется великая доктрина раскаяния, формирующаяся в эпоху схоластики. Процесс идет несколькими путями. Во-

первых, в XII [rectius: XIII] веке появляется обязанность исповедоваться регулярно: как минимум ежегодно для мирян и ежемесячно или даже еженедельно для священников. Таким образом, исповедуются теперь не только тогда, когда согрешили. Можно, даже должно исповедоваться, если вы совершили тяжкий грех, но так или иначе нужно исповедоваться регулярно, по меньшей мере, раз в году. Во-вторых, обязанность непрерывности: следует признаваться во всех грехах, во всяком случае, во всех, совершенных со времени предыдущей исповеди. Опять-таки, правило «согрешил — покайся» исчезает, и восстанавливаегся тотализация, по меньшей мере, частичная, от предыдущей исповеди до нынешней. В-третьих, и это самое главное, появляется обязанность полноты рассказа. Недостаточно рассказать о грехе после того, как он совершен, и только потому, что этот грех считается особенно тяжким. Нужно рассказать обо всех своих грехах, не только о тяжких, но и о менее значительных. Ибо разделять грехи на простительные и смертные — удел священника, только он может проводить это очень зыбкое, устанавливаемое теологами различие между простительным и смертным грехами, которые, как вы знаете, могут превращаться друг в друга в зависимости от обстоятельств, в зависимости от времени действия, его участников и т.д. Словом, появляются обязанности регулярности, непрерывности и полноты

рассказа. Тем самым значительно расширяется обязанность покаяния, а следовательно, и обязанность исповеди, а следовательно, и обязанность признания.

И этому впечатляющему расширению отвечает эквивалентное усиление власти священника. В самом деле, гарантией регулярности исповеди служит отныне не только аккуратное выполнение верующими правила ежегодной исповеди, но и то, что они должны исповедоваться определенному священнику, одному и тому же священнику, своему

священнику, как принято говорить, то есть тому, в чьем ведении они состоят, как правило — приходскому кюре. Гарантией непрерывности исповеди, того, что ничто из происшедшего после предыдущей исповеди не будет забыто, теперь служит то, что к привычному ритму исповедей прибавился ритм, так сказать, более размеренный, ритм общей исповеди. Верующим рекомендуется, предписывается несколько раз в жизни совершать общую исповедь, заново перечисляя все свои грехи от самого начала жизни. И наконец, исчерпывающая полнота исповеди гарантируется тем, что священник теперь уже не довольствуется произвольным признанием верующего, который приходит к нему, уже совершив проступок, и потому, что совершил проступок. Гарантией исчерпывающей полноты выступает контроль священника над тем, что говорит верующий: он побуждает верующего к ответам, расспрашивает его, уточняет детали признания, применяя целую технику очистки совести. В эту эпоху (XII-XIII века) складывается вопросительная система, выстроенная согласно заповедям Бога, семи смертным грехам, а также, позднее, согласно заповедям Церкви, перечню добродетелей и т.д. Таким образом, в рамках процедуры покаяния XII века властью священника производится полная разметка тотального признания. Но этим дело не ограничивается. Есть и еще нечто, способствующее прочному укоренению признания в механике священнической власти. Дело в том, что теперь, с XII-XIII веков, и далее всегда, священник более не связан иерархией удовлетворений. Теперь он волен назначать наказания сам, в зависимости от грехов, обстоятельств, конкретных людей. Никакого обязательного

тарифа больше нет. В установлении Грациана говорится: «Наказания могут быть произвольными».

Во-вторых, и это главное, священник теперь — единственный обладатель «власти ключей». Верующие рассказывают о своих прегрешениях

уже не с тем, чтобы устыдиться; никому другому, кроме священника, теперь не исповедуются. Не может быть покаяния без исповеди, но не может быть и исповеди, кроме исповеди священнику. Эта власть ключей, которой облечен только священник, наделяет его возможностью самому отпускать грехи, а точнее, совершать обряд прощения, заключающийся в том, что в лице священника, через жесты и слова священника, прощает грехи сам Бог. С этого момента покаяние становится в строгом смысле слова таинством. Таким образом, в XII-XIII веках формируется сакраментальная, священническая теология покаяния. Ранее покаяние представляло собой акт, совершая который, грешник умолял Бога простить его грехи. С XII-XIII веков священник, свободно даруя прощение, сам вызывает эту по природе своей божественную, но связанную с посредничеством человека операцию прощения. И мы можем сказать, что власть священника отныне прочно и окончательно укоренена в процедуре признания.

С конца Средневековья и до наших дней экономика раскаяния почти не изменилась. Она характеризуется двумя или тремя важнейшими чертами. Во-первых, центральное место в механизме отпущения грехов принадлежит признанию. Признаваться надо абсолютно. Необходимо признаваться во всем до конца. Ничего нельзя пропускать. Во-вторых, вследствие того, что признаваться надо не только в тяжких грехах, но во всем, значительно расширилась область признания. И, в-третьих, соответственно выросла власть священника, который дарует прощение, а также его знание, поскольку теперь, в рамках таинства покаяния, он должен следить за каждым словом, расспрашивать и обрамлять услышанное контекстом своего знания, своего опыта и познаний, моральных и теологических. Таким образом, вокруг признания, сердечника покаяния, складывается целый механизм, в котором имплицитно сосредоточены власть и

знание священника и Церкви. В этом-то и заключается главная, общая экономика покаяния, какою она сформировалась в разгар Средневековья и какою она функционирует по сей день.

Теперь же, чтобы наконец приблизиться к нашей теме, я хочу рассказать вам о том, что произошло начиная с XVI века, то есть с того периода, который характеризуется не началом дехристианизации, а, как убедительно показали некоторые историки, напротив, фазой глубинной христианизации.

Между Реформацией и охотой на ведьм, минуя Тридент-ский Собор, простирается целая эпоха, когда, с одной стороны, начинают формироваться государства нового времени, и когда, с другой стороны, христианские рамки сжимаются вокруг индивидуального существования. Состояние покаяния и исповеди, во всяком случае, в католических странах (протестантские проблемы я пока оставлю в стороне, но в самом скором времени мы подойдем к ним по другому поводу), я думаю, можно охарактеризовать следующим образом. Во-первых, Тридентский Собор прямо поддерживает, сохраняет сакраментальный каркас покаяния, о котором я только что говорил, и во-вторых, внутри и даже вокруг собственно покаяния выстраивается могучая машина дискурса и следствия, анализа и контроля. Ее построение идет в двух аспектах. С одной стороны, расширяется область исповеди, признание движется к генерализации. Все или почти все в жизни, деятельности, мыслях индивида должно проходить через фильтр признания, не обязательно, конечно, в качестве греха, но, во всяком случае, в качестве элемента, важного для следствия, анализа, который теперь подразумевает исповедь. С другой стороны, коррелятивно этому значительному расширению сферы исповеди и признания, еще сильнее подчеркивается власть исповедника, вернее, его власть как оператора прощения; власть, которую он приобрел с той поры, как покаяние стало таинством, укрепляется целым комплексом смежных властей, которые одновременно поддерживают и расширяют ее. Вокруг привилегии прощения скапливается то, что можно

назвать правом

242

дознания. В поддержку сакраментальной власти ключей формируется эмпирическая власть глаза, взгляда, уха, слуха священника. Этим объясняется впечатляющее развитие пастырства — техники, способной помочь священнику в руководстве душами. Когда государства подходили к постановке технической проблемы проведения власти над телами и средств, при помощи которых возможно эффективное осуществление этой власти. Церковь, со своей стороны, разрабатывала технику руководства душами, каковую представляет собой пастырство, — пастырство, определенное Тридентским Собором и затем подхваченное, развитое Карлом Борромеем.

Покаянию, разумеется, принадлежит в этом пастырстве решающее, я бы даже сказал, почти исключительное значение.

Так или иначе, с этого момента складывается целая литература, двойственная по своему составу: литература для исповедников и литература для кающихся. Причем литература для кающихся, эти маленькие руководства по исповеди, умещающиеся на ладони, по сути, является всего лишь изнанкой другой литературы, литературы для исповедников — объемистых трактатов на темы совести или исповеди, которые священники должны иметь у себя, в которых они должны разбираться и при необходимости консультироваться. Эта-то литература для исповедников и является, как мне кажется, доминирующим элементом, ключевой деталью системы. Именно в ней содержится анализ процедуры дознания, которое ведется теперь по усмотрению и инициативе священника и постепенно подчиняет себе всю исповедь, а к тому же и выходит далеко за ее пределы.

В чем же заключается эта техника покаяния, которую должен знать, которой должен владеть, которую должен предписывать кающимся священник? Прежде всего сам исповедник должен быть квалифицированным. Он должен обладать рядом непременных качеств. Во-первых, влиятельностью: он обязательно должен иметь священнический сан

и, кроме того, должен быть уполномочен принимать исповедь епископом. Во-вторых, священник должен обла-

дать усердием. (Л нашел один трактат по практике исповеди, написанный в конце XVII века Абером; он, несомненно, отражает ригористскую тенденцию, но вместе с тем представляет одну из наиболее подробных разработок техники покаяния.) Помимо влиятельности и усердия священник должен иметь своего рода «любовь» или «желание». Но это желание, эта любовь, важная для священника в практике исповеди, есть не «любовь-вожделение», а «любовь-благожелательность»: любовь, которая «привязывает исповедника к интересам других». Это любовь, которая спорит с теми в числе христиан и нехристиан, кто противится Богу. Это любовь, которая, наоборот, «подогревает» тех, кто предрасположен к служению Богу. Именно такая любовь, именно такое желание, именно такое усердие должны действительно присутствовать, работать во время исповеди и, в конечном счете, в таинстве покаяния. Также священник должен быть святым, то есть не должен пребывать в состоянии «смертного греха», хотя вообще-то это не является каноническим запретом. Возведения в священнический сан, даже если облеченный им остается во грехе, достаточно для того, чтобы данное им прощение было действительным.

Но под святостью священника понимается еще и то, что он должен быть «стоек в деле добродетели», так как содействие в покаянии может подвергнуть его всевозможным «искушениям». Исповедальня, говорит Абер, подобна «комнате больного», в том смысле, что в ней царит «вредный дух», источаемый грехами кающегося и способный заразить самого священника. Потому-то священнику и нужна святость — как своего рода броня, защитная оболочка, гарантия невосприимчивости к греху в то время, как этот грех будет оглашен. Словесная коммуникация не подразумевает реальной

коммуникации; коммуникация на уровне высказывания не должна быть коммуникацией на уровне виновности; желание, о котором кающийся поведал на исповеди, не должно превратиться в желание исповедника: вот на чем основан принцип святости. И еще одно: священник, принимающий исповедь, должен питать священное омерзение к простительным грехам, причем не только к чужим, но равно и к

244

L

своим собственным. Ибо если у священника нет этого омерзения, если он не преисполнен им по отношению к собственным мелким грехам, то его благодать угаснет, как огонь под угольями. Ведь, в самом деле, мелкие грехи ослепляют дух и влекут к плоти. А если так, то любовь-усердие, любовь-благожелательность, с которой священник обращается к кающемуся, но которая очищена святостью и потому заглаживает зло греха, стоит его поведать, — этот встречный процесс будет невозможен, если священник слишком поглощен собственными грехами, пусть и простительными.

Исповедник должен быть усердным, исповедник должен быть святым и также исповедник должен быть ученым. Он должен быть ученым в трех качествах (я придерживаюсь трактата Абера): ученым «как судья», ибо «он должен знать, что дозволено и что запрещено»; он должен знать закон, как «божественные законы», так и «человеческие законы», как «духовные» законы, так и «гражданские» законы; ученым «как врач», ибо он должен распознавать в грехе не только совершенный проступок, но и своего рода болезнь, таящуюся за грехом и являющуюся самой его основой. Он должен шать «духовные болезни», знать их «причины» и знать «лекарства» от них. Он должен распознавать эти болезни по их «природе» и должен распознавать их по их «числу». Он должен различать то, что является истинной духовной болезнью, и то, в чем заключено простое «несовершенство». Наконец, он должен распознавать болезни, ведущие к «простительному греху», и другие, ведущие к «смертному греху». Итак, ученый как судья, ученый как врач,

священник также должен быть ученым как «пастырь». Ибо он должен «руководить совестью» своих кающихся. Он должен «ограждать их от промахов и заблуждений». Он должен «отводить их от подводных камней», встречающихся на пути. И кроме того, помимо усердия, святости и учености, он должен обладать осмотрительностью. Осмотрительность — это необходимое исповеднику искусство применять свою науку, усердие и святость к обстоятельствам. «Обращайте внимание на все обстоятельства, сличайте их друг с другом, ищите то, что скрыто за внешней видимостью, предугадывайте то, что

может произойти» — вот в чем, согласно Аберу, должна заключаться необходимая исповеднику осмотрительность.

За этой квалификацией, которая, как вы понимаете, значительно отличается от той, что требовалась в Средневековье, следует ряд нововведений. Основным и достаточным набором качеств средневекового священника было, в общем, следующее: во-первых, иметь церковный сан, во-вторых, выслушивать исповедь и, в-третьих, решать исходя из услышанного, какую форму покаяния следует применить вне зависимости от того, использовался ли им старый обязательный тариф, или он сам выбирал наказание. Теперь же к этим простым требованиям прибавляется целый ряд дополнительных условий, квалифицирующих священника как лицо, действующее в собственном статусе, причем не столько в рамках таинства, сколько в общей операции дознания, анализа, исправления кающегося и его постановки на верный путь. Тем самым круг задач, которые призван выполнять священник, значительно расширяется. Он не просто должен даровать прощение, прежде всего он должен опекать и пробуждать в кающемся благие наклонности. Иными словами, когда кающийся приходит к священнику на исповедь, священник должен обеспечить ему хороший прием, показать, что он в распоряжении кающегося, что он открыт для исповеди, которую

предстоит выслушать. Согласно св. Карлу Борромею, священник должен принимать «являющихся к нему» с «безотлагательностью и простотой»: ему никогда не следует «отсылать их назад, пренебрегая такой работой». Второе правило требует оказывать благожелательное внимание или, точнее, не выказывать отсутствия благожелательного внимания: священнику никогда не следует «свидетельствовать» кающимся, «даже знаком или словом», что он слушает их «неохотно». Наконец, третье правило касается того, что можно было бы назвать двойным утешением в наказании. Нужно, чтобы являющиеся к священнику грешники утешались, видя, что исповедник сам находит «немалое утешение и редкое удовольствие в том, что они [кающиеся] принимают наказания во благо и успокоение своей души». Перед нами целая экономика наказания и удовольствия: на-

казание кающегося, которому трудно признаться в своих грехах; успокоение, которое он испытывает, видя, что, хотя исповеднику и тяжело слышать о его грехах, он тем не менее и сам утешается тем трудом, который доставляет себе, дабы способствовать путем исповеди успокоению души кающегося. Вот эта-то двойная нагрузка наказания, удовольствия, успокоения — двойная, ибо она имеет место как со стороны исповедника, так и со стороны кающегося, — и обеспечивает доброкачественность исповеди.

Все это может показаться вам теоретическим и слишком сложным. Однако на деле эти положения выкристаллизовались внутри института, или даже небольшого объекта, помещения, которое вам хорошо знакомо: это исповедальня. Они воплотились в исповедальне как открытом, анонимном, публичном месте на территории церкви, куда верующий всегда может прийти и где он всегда найдет гостеприимного священника, который выслушает его, рядом с которым ему всегда найдется место, хотя он и будет отгорожен от посетителя небольшой занавесью или решеткой. Эта обстановка является, так сказать, материализацией целого свода правил,

регламентирующих и необходимую квалификацию исповедника, и его власть. Если я не ошибаюсь, первое упоминание об исповедальне относится к 1516 г., то есть спустя год после битвы при Мариньяне. До XVI века исповедален не было.

Оказав посетителю описанный прием, священнику следует выяснить, имеются ли у того признаки раскаяния. Действительно ли явившийся к нему грешник находится в состояния раскаяния, каковое выступает условием отпущения его грехов. Для этого священник должен устроить своеобразный экзамен, отчасти словесный, отчасти бессловесный. Грешнику следует задать вопросы о предпосылках исповеди, о том, где он исповедовался в последний раз, а также о том, менял ли он исповедника, и если менял, то по какой причине. Не пришел ли он в надежде найти более снисходительного священника, ибо если так, то его раскаяние не является подлинным и глубоким. Кроме того, надо, ничего не говоря, изучить его поведение, одежду, жесты, позы, звучание его

голоса и, к примеру, отправить назад женщин, пришедших «завитыми, нарумяненными [и напудренными]».

Оценив таким образом степень раскаяния грешника, следует провести экзамен его совести. Если это общая исповедь, то нужно (я пересказываю ряд установлений, распространенных по епархиям после Тридентского Собора и в соответствии с пастырскими правилами, определенными Карлом Борромеем в Милане, призвать кающегося «окинуть взглядом всю свою жизнь», изложить всю свою жизнь согласно определенному шаблону. Сначала кающемуся следует указать основные вехи своего жизненного пути, затем назвать состояния, в которых он побывал: не состоял в браке, женился, занимал те или иные должности; далее следует припомнить выпадавшие на его долю удачи и несчастья, перечислить и описать различные страны, места

и дома, которые он посещал. Также надо спросить кающегося о том, где и как он исповедовался прежде. Затем можно приступить к последовательному опросу: сначала по «заповедям Бога», далее согласно перечню «семи смертных грехов», далее о «пяти чувствах человека», далее о «заповедях Церкви», далее согласно перечню «милосердных деяний», далее по трем основным и трем порядковым добродетелям. Наконец, после этого следует назначить «удовлетворение». И в этом удовлетворении, в этом наказании исповедник должен учесть две стороны собственно покаяния, две стороны кары: уголовную сторону, наказание в строгом смысле этого слова, и «целительную» сторону, согласно термину, введенному Тридентским Собором, — лечебную или исправительную функцию удовлетворения, то, что должно предохранить кающегося от возвращения болезни в будущем. Этот подбор двустороннего, уголовно-целительного удовлетворения также должен повиноваться ряду правил. Необходимо, чтобы кающийся принял наказание, причем не только согласился с ним, но и признал его полезность, даже необходимость. Именно с этой целью Абер рекомендует исповеднику спрашивать у кающегося, какое наказание тот назначил бы себе сам, а затем, если он выберет слишком слабое наказание, объяснять, почему этого наказания недостаточно. Кроме

248

того, необходимо прописывать кающимся лекарства, следуя, в некотором роде, медицинским правилам: лечить недуг его противоположностью, скупость — раздачей милостыни, похоть — презрением к плоти. И наконец, нужно подбирать такие наказания, которые соответствовали бы как тяжести проступков, так и личным склонностям кающихся.

Можно было бы бесконечно перечислять огромный арсенал правил, которыми окружена эта новая практика покаяния, или, вернее, это новое, впечатляющее расширение дискурсивных механизмов дознания и анализа, которые обосновываются как таковые внутри таинства покаяния. Вся жизнь

индивидов вверяется процедуре не столько прощения грехов, сколько всеохватного дознания, и не столько из-за распространения покаяния, сколько из-за необычайной перегрузки таинства покаяния. И к этому надо добавить, что от борромеевского пастырства, то есть со второй половины XVI века, ведет свою историю практика не то чтобы исповеди, а, скорее, руководства совестью. В самых христианизированных и самых урбанизированных средах, в семинариях и, до некоторой степени, в коллежах правила раскаяния и исповеди, а затем и правило или, как минимум, настоятельную рекомендацию по руководству совестью, — эти правила мы обнаруживаем вместе. Что значит «наставник совести»? Я приведу вам его определение и его обязанности согласно уставу семинарии в Шалоне (относящемуся к XVII веку): «Испытывая желание совершенствоваться, которое подобает иметь каждому, семинаристы должны время от времени, в промежутках между визитами к исповеднику, обращаться к своему наставнику совести». И о чем же они должны говорить с этим наставником совести? Что они должны делать с этим наставником? «Они должны беседовать с ним о своих шагах по пути добродетели, о своих поступках по отношению к ближним и о своей внешней деятельности. Кроме того, они должны беседовать с ним о том, что касается их личности и внутреннего мира». (Олье же давал наставнику совести такое определение: «Это тот, кому поверяют свой внутренний мир»). Выходит, с наставником следует обсуждать то, что касается личности и внутреннего мира: мелкие

прегрешения духа, искушения и дурные привычки, противления добру, самые незначительные ошибки, а также причины их возникновения и средства, которыми надо пользоваться, дабы избавиться от них. А вот как говорит в своих «Размышлениях» Бевле: «Если для того, чтобы обучиться простейшему ремеслу, требуется пройти через руки мастеров, если за

советом о своем телесном здоровье мы обращаемся к докторам [...], то насколько же больше сведущих людей нужно, чтобы помочь нам в деле спасения». Откуда следует, что семинаристы должны рассматривать своего наставника как «ангела-хранителя». Они должны говорить с ним «чистосердечно, со всей искренностью и верностью», без «притворства» и «скрытности».

Таким образом, помимо своего рода основной разработки рассказа и опроса обо всей жизни в рамках исповеди, имеет место вторичная разработка той же самой жизни, опять-таки всей, вплоть до мельчайших деталей, в рамках руководства совестью. Двойной узел, двойной дискурсивный фильтр, через который должны пройти все аспекты поведения, все поступки, все отношения с другими, а также все мысли, все удовольствия и страсти (чуть позднее я остановлюсь на этом подробнее).

Итак, от тарифицированного покаяния в Средневековье до XVII-XVIII веков перед нами разворачивается впечатляющая эволюция, нацеленная на то, чтобы подкрепить операцию, которая первоначально даже не была сакраментальной, церковной, целой слаженной техникой анализа, обдуманного выбора, постоянного руководства душами, поступками и, в конечном счете, телами; эволюция, которая сопрягает юридические формы закона, правонарушения и наказания, под влиянием коих и сложилось покаяние, с множеством приемов, относящихся, как мы выяснили, к порядку коррекции, наставничества и медицины. Наконец, это эволюция, стремящаяся заменить или как минимум усилить отрывочное признание в проступке всецелым дискурсивным обзором, обзором всей жизни перед свидетелем, исповедником или руководителем, который должен быть одновременно су-

250

дьей и врачевателем этой жизни и, во всяком случае, должен определять наказания и предписания для нее. Эта эволюция, которую я вам очень приблизительно описал, относится, разумеется, к истории

католической церкви. Но эволюция почти такого же типа обнаруживается и в протестантских странах, хотя там она проходит в совершенно отличных институтах и сопровождается фундаментальным переворотом как в религиозной теории, так и в религиозных формах. Во всяком случае, в ту же эпоху, когда складывается практика исповеди как экзамена совести и руководства совестью, этот постоянный дискурсивный фильтр жизни, в других местах, в частности в английской пуританской среде, возникает процедура перманентной автобиографии, когда каждый рассказывает себе и другим, людям своего окружения, своей общины, свою жизнь ради того, чтобы распознать в ней признаки богоизбранности. И тут, на мой взгляд, мы имеем дело с укоренением внутри религиозных механизмов того впечатляюще тотального рассказа о жизни, являющегося в известном смысле подоплекой всех техник обследования и медикализации, которые возникнут в дальнейшем.

Итак, эта подоплека возникла, и теперь я хотел бы сказать несколько слов о шестой заповеди, грехе сладострастия, а также о положении, которое отводится сладострастию и похоти в этом процессе введения общих процедур обследования-экзамена. Как определялось признание в сексуальности до Тридентского Собора, то есть в период «схоластического» покаяния, между XII и XVI веками? Оно следовало главным образом юридическим формам: когда кающегося расспрашивали или когда он говорил самостоятельно, от него требовался рассказ о прегрешениях, совершенных им в нарушение ряда правил, касающихся отношений полов. Среди таких прегрешений был прежде всего блуд —- сношение между лицами, не связанными ни взаимным обетом, ни браком; затем адюльтер — сношение между лицами, состоящими в разных браках, или между лицом, не состоящим в браке, и лицом, состоящим в браке; затем, бесчестие — сношение с девственницей при ее согласии, но без обязательства

вступить с нею в брак или взять ее на содержание; затем насилие — насильственное домогательство плотского характера. Кроме того, было сластолюбие — склонность к ласкам, не ведущим к законному половому сношению; содомия — половое удовлетворение с использованием противоестественного сосуда; инцест — сношение с кровным или другим родственником до четвертой ступени; и наконец, было скотоложство — половое сношение с животным. Однако этот перечень сексуальных обязательств или запретов почти целиком, почти исключительно относится к тому, что можно охарактеризовать как реляционный аспект сексуальности. Нарушения шестой заповеди затрагивают главным образом юридические узы между людьми: таковы адюльтер, инцест, насилие. Эти грехи затрагивают статус личности, священника или же верующего. Они затрагивают форму полового сношения: такова содомия. Да, они могут подразумевать пресловутые ласки, не ведущие к законному половому сношению (то есть, мастурбацию), но такого рода деяние входит в число половых грехов как один из них, как один из способов не совершать половое сношение в его законной форме, то есть в той форме, которая предусматривается на уровне взаимоотношений с партнером.

С XVI века эти рамки, не исчезающие из литературы, напоминающие о себе еще довольно долго, постепенно раздвигаются и претерпевают тройную трансформацию. Во-первых, на уровне техники исповеди, расспросы о соблюдении шестой заповеди поднимают ряд специфических проблем как перед священником, которому надо не запятнать себя, так и перед самим кающимся, который не должен умалчивать ни о чем содеянном, но и ни в коем случае не должен узнать на исповеди больше, чем он уже знает. Поэтому признание в грехе сладострастия должно делаться таким образом, чтобы не затронуть ни сакраментальную чистоту священника, ни естественную неискушенность кающегося. Это подразумевает ряд правил. Я просто назову их: исповедник должен узнавать о половых грехах ровно

столько, «сколько необходимо»; как только исповедь завер-

252

шена, он должен забывать обо всем услышанном; он должен как можно больше спрашивать о «мыслях», дабы не нужно было углубляться в деяния, особенно в том случае, если они даже не были совершены (и, как следствие, чтобы не выдать что-нибудь, не известное собеседнику, кающемуся); он не должен сам произносить названия грехов (то есть употреблять слова «содомия», «мастурбация», «адюльтер», «инцест» и пр.). Он должен вести дознание, спрашивая кающегося о том, какого рода мысли к нему приходили, какого рода поступки он совершал, «с кем» он их совершал, дабы с помощью этих вопросов «вытянуть из кающегося, — как говорит Абер, — все разновидности блуда, не рискуя обучить его ни одной».

С появлением этой техники узловая точка дознания, как мне кажется, заметно смещается. С XVI века в этой практике исповеди о грехе сладострастия происходит, в конечном счете, следующее коренное изменение: реляционный аспект сексуальности теряет место первого, важнейшего, фундаментального элемента признания, подразумеваемого покаянием. В сердцевине дознания о соблюдении шестой заповеди оказываются уже не отношения партнеров, но само тело кающегося, его жесты, чувства, удовольствия, помыслы, желания, сила и природа того, что он испытывает на телесном уровне. Прежнее дознание основывалось по сути своей на перечне дозволенных и запрещенных отношений. Новое дознание становится детальным обозрением тела, своего рода анатомией сладострастия. Именно тело с его различными частями, именно тело с его разнообразными ощущениями, но уже не (или, во всяком случае, в гораздо меньшей степени) законы легитимного союза, служат выразительным принципом грехов сладострастия. Тело и его удовольствия становятся, в известном смысле, кодексом, языком плоти, каковым прежде была предусмотренная законом форма легитимного союза.

Приведу вам два примера. Во-первых, модель опроса о соблюдении

шестой заповеди, обнаруживаемая нами в начале XVII века в книге Милара, которая, в некотором роде,

отражает промежуточную, общераспространенную, еще не разработанную и довольно-таки архаичную практику покаяния.

В «Большом справочнике священника» Милар говорит о том, что дознание должно проводиться в следующем порядке: простой блуд, затем растление девственницы, затем инцест, насилие, адюльтер, искусственное семяизвержение, содомия и скотоложство; затем развратные взгляды и прикосновения; затем проблема танца, книг, песен; затем использование возбуждающих средств; затем вопросы о том, испытывает ли верующий трепет и томление при слушании песен; и наконец, носит ли он показную одежду и применяет ли декоративный макияж. Как видите, такого рода организация дознания, впрочем, еще приблизительная в данном случае, показывает, что первостепенное, сущностное значение отдается грубым нарушениям, но грубым нарушениям на уровне отношений с другими: таковы блуд, растление девственницы, инцест, насилие и т.п. Напротив, в несколько более позднем трактате, относящемся к концу XVII века и вновь принадлежащем Аберу, порядок постановки вопросов или, вернее, точка зрения, направляющая постановку вопросов, существенно смещается.

В самом деле, Абер прежде всего говорит вот о чем: прегрешения похоти настолько многочисленны, практически бесконечны, что надо решить, по какой схеме, каким образом, в каком порядке их организовать и соответственно задавать вопросы. И отвечает: «Поскольку грех порочности совершается бесконечно разными способами, с участием всех телесных чувств и всех душевных способностей, исповедник [...] должен обследовать все чувства одно за другим. Затем следует изучить желания. И наконец, после этого рассмотреть мысли». Выходит, именно тело служит принципом анализа необозримого мира похоти. Исповедь должна следовать уже не

порядку значения, тяжести нарушений реляционных законов, но своего рода греховной картографии тела.

Прежде всего, осязание: «Не совершали ли вы неприличные прикосновения? Какого рода? К чему?». И если каю-

щийся «говорит, что совершал таковые к себе», его следует спросить: «С какой целью?». «Всего-навсего из любопытства (такое случается очень редко), или из чувственности, или для того, чтобы вызвать неприличные движения? Сколько раз?».

Как видите, сладострастие начинается отнюдь не с пресловутого блуда, отнюдь не с незаконного сношения. Сладострастие начинается с прикосновения к самому себе. В порядке грехов то, что впоследствии станет статуей Кон-дильяка (сексуальной статуей Кондильяка, если хотите), за-являет о себе, не становясь ароматом розы, но прикасаясь к своему собственному телу. Первейшая форма греха против плоти есть прикосновение к самому себе: ощупывание себя, мастурбация. Вторым после осязания идет зрение. Следует проанализировать взгляды: «Смотрели ли вы на неприличные предметы? На какие предметы? С каким намерением? Сопровождались ли эти взгляды чувственным удовольствием? Претворялись ли эти удовольствия в желания? В какого рода желания?». В области того же взгляда, по статье зрения и взгляда, анализируется чтение. Таким образом, чтение может оказаться греховным не только напрямую, через мысль, но и прежде всего по отношению к телу. Именно как зрительное удовольствие, именно как похотливая деятельность взгляда, чтение может быть греховным.

Третьим следует язык: удовольствия языка — это удовольствия от неприличных речей и непристойных слов. Непристойные слова доставляют удовольствие телу; дурные речи вызывают похоть или вызываются телесной похотью. Вы произносили эти «непристойные слова», эти «неприличные речи» бездумно? «Без всяких неприличных помыслов?» «Или, наоборот, они

сопровождались неприличными мыслями? А эти мысли, возможно, сопровождались дурными желаниями?» В этой же рубрике языка осуждается неприличное действие песен. Четвертый момент — уши. Проблема удовольствия от неприличных слов и непристойных речей, воспринимаемых на слух. Таким же образом следует расспросить верующего обо всем теле, разобрать всю по-

верхность тела. Имели ли место «похотливые жесты»? Эти похотливые жесты совершались в одиночестве или с кем-то другим? С кем? Не «одевались» ли вы недостаточно благопристойно? Испытывали ли вы удовольствие от этой одежды? Не занимались ли вы неприличными «играми»? А во время «танца» не было ли у вас «чувственных движений, когда вы держались за руку партнера или смотрели на женственные позы или походку»? Не испытывали ли вы удовольствие, «слыша голос, пение или дыхание»?

Коротко можно сказать, что происходит общее сосредоточение плотского греха вокруг тела. Граница греха проводится уже не противозаконным сношением, но самим телом. Вопрос поднимается с точки зрения тела. Одним словом, плоть укореняется в теле. Плоть, грех плоти, были, прежде всего, нарушением правила союза. Теперь же грех плоти со-средоточен непосредственно в теле. Расспрашивая о теле, об отдельных частях тела и различных чувственных инстанциях тела, и подбираются теперь к плотским грехам. Именно тело со всеми эффектами удовольствия, которые в нем имеют место, должно быть узловым центром экзамена совести в том, что касается шестой заповеди. Разного рода нарушения реляционных законов, относящихся к партнерам, к форме сношения, все те деяния, что расположены между блудом и скотоложством, — все это является отныне лишь следствием, в некотором смысле преувеличенным следствием той первой, фундаментальной ступени греха, каковой выступает отношение к

себе и собственная чувственность тела. В свете этого понятно, каким образом происходит другой очень важный сдвиг, а именно то, что ключевой проблемой уже не является различение реального деяния и мысли, которое так занимало схоластов. Желание и удовольствие — вот в чем проблема.

В схоластической традиции — поскольку исповедь не была некоей внешней совестью, экзаменом деяний, но была внутренней совестью, которая должна была сама судить индивида, — суду, как известно, подлежали не только деяния, но и намерения, мысли. Однако эта проблема отноше-

ния между деянием и помыслом была, по большому счету, не более чем проблемой намерения и реализации. Напротив, после того как предметом экзамена о соблюдении шестой заповеди становится собственно тело с его удовольствиями, различие между тем, в чем содержалось всего-навсего желание, допущение греха, и, с другой стороны, совершенным грехом, — это различие становится безнадежно недостаточным для того, чтобы охватить все открывшееся поле. Это придание центрального статуса телу сопровождается открытием огромной новой области, которая ложится в основание того, что может быть названо моральной физиологией тела, несколько кратких примеров которой я хотел бы вам представить.

Руководство по ведению исповеди, вышедшее в 1722 г. и предназначавшееся для Страсбургской епархии, требует, чтобы экзамен совести (эту рекомендацию вы найдете и у Абера, и у Карла Борромея) начинался не с деяний, но с помыслов. И в отношении помыслов дается следующий поря-дик: «Надо переходить от простых мыслей к греховным, то есть к таким мыслям, которые смакуют; затем от греховных мыслей следует переходить к желаниям; затем от мимолетных желаний к желаниям неотступным; затем от неотступных желаний к более или менее греховным поступкам; и только в самом конце подбираться к наиболее тяжким проступкам». А вот как Абер в трактате, о котором я уже не раз говорил,

объясняет механизм похоти и на его основании указывает путеводную нить, которой надо придерживаться при определении тяжести греха. Для него похоть начинается с некоей телесной эмоции, чисто механической эмоции, вызываемой сатаной. Эта телесная эмоция влечет за собой то, что Абер называет «чувственным прельщением». Это прельщение вызывает сладостное чувство, разлитое в плоти, чувство сладости и телесного упоения, или, другими словами, трепетания и воспаления. Эти трепетание и воспаление побуждают к рассуждению об удовольствиях, которые вы принимаетесь анализировать, сравнивать друг с другом, взвешивать и т.п. Это рассуждение об удовольствиях может

вызвать новое удовольствие, на сей раз удовольствие от самой мысли. Это мысленное наслаждение. Мысленное наслаждение, которым подогревается желание всевозможных чувственных наслаждений, порождаемых первоначальной телесной эмоцией, причем так, что вы желаете не чего-то греховного, а напротив, чего-то допустимого и благоприятного. Желание же, будучи само по себе слепой способностью и не имея в себе возможности знать, что хорошо, а что плохо, легко поддается убеждению. И вот согласие получено, а согласие — первая ступень греха, еще не являющаяся намерением и даже влечением, — в большинстве случаев оказывается простительным зерном, из которого и развивается грех. Далее следует пространная дедукция собственно греха, которую я оставлю за скобками.

Из всех этих тонкостей и складывается теперь пространство, внутри которого разворачивается экзамен совести. Его путеводной нитью служит уже не закон и его нарушение, не старая юридическая модель, применявшаяся в практике тарифицированного покаяния, а вся эта диалектика наслаждения, греховных мыслей, удовольствия, влечения, которая впоследствии, у Альфонса де Лигуори в конце XVIII века,

упростится и отольется в общую и сравнительно простую формулу, которой будет следовать вся пастырская практика XIX века. У Лигуори остается всего четыре фазы: побуждение, первый помысел к злодеянию, затем согласие (генезис которого, по Аберу, я только что приводил), вслед за ним упоение и, наконец, вслед за упоением — либо удовольствие, либо самолюбование. Упоение — это удовольствие в настоящем, желание — это упоение, обращенное в будущее, а самолюбование — это упоение, обращенное в прошлое. Так или иначе пейзаж, в котором разворачивается теперь сама процедура экзамена совести, а следовательно, и процедура признания и исповеди, являющаяся непременным элементом покаяния, — пейзаж этот абсолютно нов. Разумеется, в нем присутствует закон и связанный с законом запрет; разумеется, речь идет о регистрации правонарушений; однако вся процедура дознания обращена отныне на это

тело-желание и тело-удовольствие, которое становится полноправным партнером операции и таинства покаяния. И это полный — или, если хотите, радикальный —- переворот: произошел переход от закона к телу как таковому.

Конечно, этот сложный механизм не является обязательным элементом реальной, массовой и повсеместной практики исповеди, возникшей в XVI или XVII веке. Хорошо известно, что на практике исповедь была ритуалом, который в XVII и в первой половине XVIII века ежегодно совершался подавляющим большинством католиков и начал постепенно терять популярность во второй половине XVIII века. Эти ежегодные массовые исповеди, проводившиеся нищенствующими орденами, доминиканцами или местными священниками, в их безыскусности и быстроте не имели, по всей видимости, ничего общего с тем сложным сооружением, о котором я говорил только что. Однако, думаю, было бы неверно усматривать в нем только лишь теоретическое здание. Схемы комплексной и суммарной исповеди, которые я

приводил, действительно применялись, но применялись на определенном уровне, и прежде всего на втором уровне. Они применялись тогда, когда стояла задача не воспитания средних, обыкновенных верующих, но подготовки самнх исповедников. Иными словами, существовала целая дидактика покаяния, и правила, с которыми я вас довольно подробно познакомил, принадлежат именно этой дидактике. Именно в семинариях (институтах, которые были предписаны, то есть одновременно изобретены, определены и учреждены, Три-дентским Собором -— и стали своего рода педагогическими школами Церкви) развилась представленная мною практика покаяния. Но следует сказать вот что. Ведь семинарии были исходной точкой, а зачастую и моделью крупных образовательных учреждений, предназначенных для так называемой второй ступени обучения. Коллежи иезуитов и оратори-анцев возникли как продолжение этих семинарий или как подражание им. Поэтому изощренная технология исповеди, конечно, не была массовой практикой, но в то же время не была и чистой мечтательностью, утопией. Она формирова-

ла элиты. И достаточно заметить, с какой регулярностью трактаты, в частности трактаты о страстях, вышедшие в XVII и XVIII веках, черпают материал в этом ландшафте христианского пастырства, чтобы понять, что подавляющее большинство представителей элиты XVII и XVIII веков обладало глубоким знанием всех этих концептов, понятий, аналитических методов и вопросительных решеток, предназначавшихся для исповеди.

Обычно центральной в истории покаяния в период Контрреформации, то есть в XVI-XVIII веках, считается проблема казуистики. Однако не думаю, что именно она была подлинным нововведением. Казуистика, несомненно, важна как ставка в борьбе между различными орденами, различными социальными и религиозными группами. Но сама по себе она была не нова. Казуистика принадлежит давней традиции — традиции юридического

представления о покаянии: покаяние как санкция за правонарушения, покаяние как анализ частных обстоятельств, в которых правонарушение было совершено. В сущности, казуистика уже содержится в тарифицированном покаянии. Что же действительно было новым в XVI веке, с возникновением пастырства в трактовке Тридентского Собора, так это технология души и тела, тела как носителя удовольствия и желания. Эта технология вместе со всеми предоставляемыми ею орудиями анализа, распознавания, руководства и перевоспитания является, на мой взгляд, самой сутью новизны церковного пастырства. Сразу вслед за нею возник, или оказался выработан, целый комплекс новых объектов, относящихся одновременно к порядку тела и души: это формы удовольствия, модальности удовольствия. Таким образом, произошел переход от старинного представления о теле как источнике всех грехов к идее о том, что за всеми проступками таится похоть. И это не просто абстрактное утверждение, не просто теоретический постулат — это условие, необходимое новой технике вмешательства и новому принципу исполнения власти. Начавшись в XVI веке, вокруг процедур исповедального признания состоялось отождествление тела

и плоти или, если угодно, инкарнация тела и инкорпорация плоти, вследствие которых на стыке души и тела открылась первозданная игра желания и удовольствия, бытующая в пространстве тела и уходящая корнями в сознание. На конкретном уровне это означает, что мастурбатор стал первой формой признаваемой сексуальности, то есть сексуальности, подлежащей признанию. Дискурс признания, дискурс стыда, контроля, коррекции сексуальности начинается с проблемы мастурбации. Говоря еще конкретнее, этот мощный технический аппарат покаяния в самом деле сказался почти исключительно в семинариях и коллежах, то есть там, где единственной формой сексуальности, подлежащей контролю, была, разумеется, мастурбация.

Мы можем констатировать кругообразный процесс, весьма типичный для технологий знания и власти. Более сложные, чем прежде, формулы новой христианизации, начавшейся в XVI веке, породили властные институты и специальности знания, форма которых сложилась в семинариях и коллежах, н) есть в институтах, где в самых благоприятных условиях могло проступить уже не сексуальное сношение между индивидами, не законные и незаконные сексуальные сношения, но одинокое желающее тело. Юноша-мастурбатор — вот кто становится пока еще не скандальной, но уже тревожной фигурой, которая преследует через эти распространяющиеся и умножающиеся в числе семинарии и коллежи, все более назойливо преследует дисциплину руководства совестью и признания грехов. Все новые приемы и правила признания, разработанные после Тридентского Собора, — эта, в своем роде, гигантская интериоризация всей жизни индивидов в дискурсе покаяния — неявно сосредоточены вокруг тела и мастурбации.

В заключение я хочу сказать следующее. В эту же эпоху, то есть в XVI-XVII веках, в армии, в коллежах, в мастерских, в школах набирает обороты новая технология выучки тела -— выучка полезного тела. Вводятся новые методы надзора, контроля, пространственного распределения, регистрации и т.д. Тело прямо-таки облагается механизмами

власти, стремящимися сделать его одновременно покорным и полезным. Возникает новая политическая анатомия тела. Если же теперь мы возьмем не армию, мастерские, начальные школы и другие светские учреждения, а техники покаяния, те самые, что практиковались в семинариях и коллежах, которые следовали их образцу, то обнаружим в них обложение тела уже не как полезного тела, не в соответствии с регистром способностей, но обложение тела на уровне желания и благопристойности. Бок о бок с политической анатомией тела развивалась моральная физиология плоти...

* * *

Этот изощренный и прихотливый аппарат контроля, равно как и тело желания и удовольствия, которое возникло вместе с ним, затронули всего лишь тонкую прослойку этого мира, подвергшуюся сложным, тщательно разработанным формам новой христианизации, — самые высокие сферы этого мира, семинарии и монастыри. Разумеется, в широкой практике ежегодной исповеди, которую городские и сельские общины проводили и в XVII, и в XVIII веках (исповедь при пасхальном причастии), следов этих сравнительно тонких механизмов почти нет. Однако мне кажется, что они важны по, как минимум, двум причинам. О первой из этих причин я упомяну вкратце, а на второй, напротив, задержусь.

Итак, во-первых: несомненно, именно из этой техники вырос (со второй половины XVI века, а во Франции главным образом с XVII века) католический мистицизм, в котором так велико значение темы плоти. Посмотрим на все, что произошло, что было сказано во Франции в период между деятельностью отца Сюрена и госпожи Гюйон. Очевидно, что эти темы, эти новые объекты, эта новая форма дискурса, — очевидно, что все это было связано с новыми техниками духовного наставничества. Но я думаю, что в более широком, или, во всяком случае, в более глубоком смысле это тело желания, это тело похоти заявляет о себе

262

и в более широких слоях населения, где, в любом случае, происходил ряд более глубоких процессов, нежели те, о которых можно судить по довольно-таки замысловатому мистическому дискурсу госпожи Гюйон. Я хотел бы поговорить о том, что можно обозначить как фронт глубинной христианизации.

На своей вершине аппарат руководства совестью порождает те проявления мистицизма, которые я назвал. Но наряду с ними, ниже, он порождает другого рода феномен, который связан с первым, соответствует ему, находит в нем целый комплекс опорных механизмов, однако в конечном

счете имеет иное предназначение: этот феномен — одержимость. По-моему, одержимость как очень типичное для процесса сложения нового аппарата церковного контроля и власти явление следует сопоставить с колдовством, от которого она достаточно радикально отличается. Нет сомнения, что колдовство XV и XVI веков и одержимость XVI и XVII веков следуют друг за другом, повинуясь своеобразной исторической преемственности. Есть основания считать, что колдовство, или великие эпидемии колдовства, которые вспыхивали с XV до начала XVII века, и мощные волны одержимости, надвигавшиеся с конца XVI до начала XVIII века, следует на равных поставить в ряд общих следствий форсированной христианизации. Однако это две совершенно различные серии следствий, за которыми стоят принципиально разные механизмы.

Колдовство (так, во всяком случае, утверждают историки, занимающиеся этой проблемой сегодня) является отражением той борьбы, которую новая волна христианизации, начавшаяся в конце XV — начале XVI века, предприняла против известного числа религиозных форм, остававшихся если не вовсе не затронутыми, то, по крайней мере, вполне жизнеспособными при первых, очень неторопливых волнах христианизации, то есть со времен античности. Колдовство было в полном смысле этого слова периферийным феноменом. В том, до чего прежняя христианизация не добиралась, в тех культовых формах, которые сохранялись на протяже-

нии веков, а может быть, и тысячелетий, христианизация XV-XVI веков встречает препятствия, а затем придает этим препятствиям вес, демонстративную и одновременно противящуюся демонстрации форму. Именно колдовство в это время кодифицируется, принимается к рассмотрению, осуждается, пресекается, выжигается, изничтожается механизмами инквизиции. Колдовство оказывается вовлечено в процесс христианизации, причем как феномен, расположенный на внешних границах

этого процесса. Это периферийный и поэтому в большей степени деревенский, нежели городской, феномен; это феномен, заявляющий о себе в приморских, горных регионах, именно там, куда не простиралось влияние традиционных, средневековых очагов христианизации, крупных городов.

Что же касается одержимости, то, хотя она также становится мишенью этой христианизации, которая разгорается с новой силой с конца XV века, ее следует счесть скорее внутренним, нежели внешним явлением. Она — не столько признак включения в христианский мир новых регионов, новых географических или социальных областей, сколько следствие методичного освоения религией тела, а также того всеобъемлющего дискурса и эксклюзивного авторитета, того двойного механизма, о котором я только что вам говорил. Впрочем, это сразу же подтверждается тем обстоятельством, что колдовство разоблачается главным образом извне, его разоблачают авторитетные, именитые граждане.

Кто такая колдунья? Это женщина с окраины деревни, граничащей с лесом. Это дурная христианка. Напротив, кто такая одержимая (одержимая XVI века, а особенно XVII и начала XVIII века)? Это отнюдь не та, кого разоблачил кто-то другой, это та, которая признается, исповедуется, причем исповедуется спонтанно. К тому же это не деревенская женщина, а горожанка. Театром одержимости, от Лудена до парижского кладбища Сен-Медар, является город, маленький или большой. Более того, одержимая — это не простая горожанка, но монахиня. Более того, в монастыре она чаще всего не послушница, но старшая монахиня или даже насто-

ятельница. Внутри самого христианского института, внутри тех самых механизмов духовного руководства и нового покаяния, о которых я вам говорил, — вот где возникает этот уже не маргинальный, но, наоборот, вполне центральный персонаж новой технологии католицизма. Колдовство появляется на внешних границах христианства. Одержимость появляется в

самой его сердцевине, и в тот самый момент, когда христианство стремится внедрить свои механизмы власти и контроля, провести свои дискурсивные предписания в самое тело индивидов. Когда Церковь запускает индивидуализирующие и принудительные механизмы контроля и дискурса, тогда-то и появляется одержимость.

Об этом свидетельствует тот факт, что сцена одержимости с ее ключевыми элементами совершенно не похожа на сцену колдовства, коренным образом отлична от нее. Центральным персонажем в историях одержимости становится исповедник, наставник, пастырь. В громких случаях одержимости в XVII веке мы обнаруживаем следующие имена: Гофриди из Экса, Грандье из Лудена. В деле о кладбище Сен-Медар в начале XVIII века это будет реальный персонаж, хотя бы и умерший к моменту выяснения одержимости: дьякон Франсуа Де Пари. Таким образом, в центре сцены одержимости, в сердцевине механизмов одержимости оказывается священнослужитель, персонаж, наделенный полномочиями священника (полномочиями наставничества, авторитета и дискурсивного принуждения). Если в колдовстве мы имели дело с простой дуальной формулой — с дьяволом по одну сторону и колдуньей по другую, то в рамках одержимости возникает трехсторонняя, а к тому же и дополнительно усложненная система отношений. Возникает трехчленная матрица: прежде всего, конечно, дьявол; на противоположном краю — одержимая монахиня; и между ними — страивающий отношение исповедник. Причем исповедник, или наставник, является заведомо усложненной и раздваивающейся фигурой: либо исповедник, который сначала был хорошим исповедником, хорошим наставником, но в определенный момент стал плохим, перешел на про-

тивоположную сторону; либо две группы исповедников или наставников, вступающих в соперничество. Это отчетливо видно, например, в Луденском деле, где есть представитель белого духовенства (священник

Грандье) и, в противопоставлении ему, другие наставники или исповедники, которые вмешиваются в дело, представляя черное духовенство: таков первый дуализм. Далее, внутри черного духовенства есть еще один конфликт, еще одно раздвоение между теми, кто выступает в качестве патентованных экзорцистов, и теми, кто выполняет роль наставников и в то же время врачевателей. Конфликт, соперничество, состязание, конкуренция между капуцинами и иезуитами и т.д. Во всех прочих случаях центральный персонаж наставника, исповедника, также размножается, раздваивается сообразно конфликтам, свойственным церковному институту как таковому. Что же касается одержимой, третьего члена триады, то она тоже раздваивается — в том смысле, что не является, в отличие от колдуньи, пособницей, покорной служанкой дьявола. Ее статус сложнее. Одержимая — разумеется, та, кто находится во власти дьявола. Но как только эта власть поселяется, укореняется в теле одержимой, как только эта власть проникает в нее, она встречает сопротивление. Одержимая — это та, кто сопротивляется дьяволу, будучи его восприемницей. Таким образом, и она представляет собой дуализм: то, что подчиняется дьяволу и что уже не является ею, но становится просто-напросто дьявольским орудием; и другая инстанция, она сама, сопротивляющаяся одержимая, которая направляет против дьявола собственные силы или ищет поддержки со стороны наставника, исповедника, Церкви. В одержимой скрещиваются злодеяния демона и благодеяния божественного или церковного покровительства, к которому она обращается. Можно сказать, что одержимая фрагментирует и будет бесконечно фрагментировать тело колдуньи, которое доселе (если взять схему колдовства в его простейшей форме) было соматическим единством, проблема деления которого не поднималась. Тело колдуньи просто состояло на службе дьявола или же было наделено им ря-

дом способностей. Тело же одержимой — это множественное тело,

тело, которое, в некотором смысле, рассеивается, рассыпается на множество противоборствующих способностей, сил, ощущений, которые обуревают и пронизывают ее. Эта беспредельная множественность является, наряду с яростной схваткой добра и зла, одной из общих характеристик феномена одержимости.

Также надо сказать вот что. Тело колдуньи, согласно процедурам заклинания колдовства, применявшимся инквизицией, — это единое тело, состоящее на службе сатаны или, при необходимости, оккупируемое его неисчислимыми полчищами: асмодеями, вельзевулами, Мефистофелями и т.д. Впрочем, Шпренгер подсчитывал эти тысячи и тысячи дьяволов, носившихся по миру (я позабыл их точное число, кажется, триста тысяч, но это не важно). Теперь же, с телом одержимой, все меняется: тело одержимой само по себе является средоточием беспредельного множества движений, сотрясений, ощущений, толчков, болей и удовольствий. 11оэтому понятно, как и почему с появлением одержимости исчезает один из фундаментальных элементов колдовства, а именно договор. Колдовство было, как правило, разновидностью обмена: «Ты отдаешь мне свою душу, — говорил сатана колдунье, — а я передаю тебе часть моей власти»; или же: «Я овладеваю твоей плотью и впредь буду пользоваться ею, когда мне заблагорассудится. В качестве вознаграждения и взамен ты сможешь вызывать мое сверхъестественное присутствие всегда, когда тебе это потребуется»; «Я вступлю с тобою в связь, — говорил сатана. — но ты сможешь совершать столько зла, сколько захочешь. Я возьму тебя на шабаш, но ты сможешь вызывать меня при первой надобности, и я окажусь там, где тебе нужно». Принцип обмена находит выражение в договоре, который утверждается преступным сексуальным сношением. Это визит демона, это поцелуй нечистого на шабаше.

В одержимости же, напротив, договора, который скреплялся бы актом, нет, но есть вторжение, коварное и непреодолимое проникновение дьявола в пределы тела. Связь

одержимой с дьяволом не договорного типа; это связь, основанная на вселении, сожительстве, проникновении. Дюжий черный дьявол, который являлся в спальню колдуньи и хвастливо потрясал перед нею своими гениталиями, уходит, его сменяет совсем другая фигура. Вот, скажем, сцена, с которой начинается спектакль Луденских сумасбродств, во всяком случае, одна из первых его сцен: «Послушница лежала в постели, в ее комнате горела свеча [...], и вдруг, ничего не видя [то есть, образ исчез, этой большой черной фигуры больше нет. — *М.Ф.],* она почувствовала, как кто-то берет ее за руку и вкладывает в ладонь три колючки боярышника. [...] Вскоре по получении упомянутых колючек названная послушница и другие монашки почувствовали странные изменения в своем теле [...], изменения такого рода, что иной раз они теряли всякое самообладание и их обуревали сильнейшие конвульсии, как будто бы вызванные чем-то необыкновенным». Форма дьявола исчезла, его наличный и четко очерченный образ стерся. Есть ощущения, есть передача объекта, множественные и странные изменения в теле. Сексуального обладания нет, есть просто коварное проникновение в тело странных ощущений. А вот еще один рассказ, также взятый из протокола Луденского дела, каким мы находим его в книге Мишеля де Серто «Одержимые из Лудена»: «В тот же день, когда сестра Агнесса, послушница-урсулинка, совершила исповедь, ею овладел дьявол». Овладение произошло следующим образом: «Проводником чар послужил букет мускатных роз, обнаруженный на ступеньках, ведущих в дортуар. Матушка настоятельница подобрала его и понюхала, и ее примеру последовали несколько других монахинь, после чего ими немедля овладел дьявол. Они принялись кричать и звать Грандье, к которому их так влекло, что ни другие сестры, ни кто-либо еще не был способен их удержать [на этом эпизоде я еще остановлюсь. — *М.Ф.].* Они хотели разыскать его и для этого взбежали на крышу монастыря,

забрались на деревья и уселись в своих монашеских одеяниях на ветвях. Сначала они издавали ужасные крики, а затем их постиг град, мо-

268

роз и дождь, и пять дней и четыре ночи они оставались там без еды».

Итак, совершенно другая система одержимости предусматривает совершенно другую дьявольскую инициацию. Это не сексуальный акт, не яркое богопротивное видение, но постепенное проникновение в тело. При отсутствии договорной системы. Вместо системы обмена — бесконечные заместительные игры: на месте тела монахини оказывается тело дьявола. Когда монахиня, ища внешней поддержки, открывает рот, чтобы принять облатку, ее внезапно подменяет дьявол, или один из дьяволов, Вельзевул. И выплевывает облатку изо рта монахини, которая открыла рот, чтобы ее принять. Таким же образом речь дьявола подменяет собою слова упования и молитвы. Когда монахиня решает прочесть «Отче наш», дьявол, оказываясь на ее месте, отвечает своим собственным языком: «Я его проклинаю». Но подмены эти — подмены не без борьбы, не без конфликта, не без взаимодействия, не без сопротивления. Когда монахиня принимает облатку, которую затем выплюнет, она сжимает рукой горло, чтобы прогнать оттуда дьявола, готового выплюнуть облатку, которую она вот-вот проглотит. А когда экзорцист просит демона назвать свое имя, то есть выдать себя, тот отвечает: «Я забыл свое имя. [...] Я потерял его среди белья». Вот эта игра замещений, пропаж, состязаний и характеризует сцену одержимости, даже, можно сказать, пластику одержимости, тем самым разительно отличающуюся от всевозможных игр иллюзии, присущих колдовству. А главное, в этом самая суть перемены, что игра согласия, согласия одержимого субъекта, стала, по сравнению с колдовством, значительно сложнее.

В случае колдовства предполагаемая воля колдуньи — это, в сущности, воля юридического типа. Колдунья соглашается на предложенный обмен: ты предлагаешь мне удовольствие и силу, а я отдаю тебе тело и душу. Колдунья соглашается на обмен, подписывает договор и, по сути своей, является юри-

дическим субъектом. Именно в этом качестве она подлежит наказанию. При одержимости (вы наверняка догадываетесь

об этом по тем элементам, по тем деталям, которые я привел только что) воля наделена всеми двусмысленностями желания. Воля хочет и не хочет. Так, опять-таки в связи с Иудейским делом, в рассказе матери Жанны от Ангелов ясно проступает тончайшая игра воли с самою собой: воля стоит на своем и тут же уступает. Экзорцисты внушали матери Жанне, будто демон вселял в нее такого рода ощущения, что она не могла понять, что в этом состоит его игра. Однако мать Жанна отлично знает, что экзорцисты, говоря так, говорят неправду, ведь им не ведомо, что творится в ее сердце. Она понимает, что все не так просто, и что если демон сумел вселить в нее эти странные ощущения, за которыми он скрывается, то потому, что она позволила ему это сделать. Это вселение было осуществлено с помощью игры маленьких удовольствий, незаметных ощущений, пустяковых согласий, своего рода простительной постоянной снисходительности, в которой воля и желание оплетают друг друга, вьются друг вокруг друга и вызывают обманчивое впечатление. Обманывают мать Жанну от Ангелов, которая видит одно удовольствие и не видит зла; и обманывают экзорцис-тов, ибо те думают, что все это дело рук дьявола. Вот как говорит сама Жанна от Ангелов в своей исповеди: «Дьявол нередко обманывал меня с помощью маленькой приятности, которую я испытывала от вызываемого им в моем теле возбуждения и других необычных вещей». Или вот еще: «К моему великому стыду, в первые дни после того, как моим наставником и экзорцистом назначили отца Лактанция, я подчас не одобряла его привычку действовать с помощью множества мелочей, тогда как она была совершенно верной: это я была дурна».

Так, отец Лактанций предлагает монахиням причаститься через

решетку. Мать Жанна чувствует себя оскорбленной и принимается роптать: «Молча я думала, что было бы лучше, если бы он следовал обычаю других священников. Когда я неосмотрительно задержалась на этой мысли, мне пришло в голову, что это демон, дабы унизить святого отца, решил проявить непочтительность к высочайшему Таинству.

270

Я была настолько дурна, что не воспротивилась этой мысли с должной силой. Когда я подошла к причастию [к решетке причастия. — *М.Ф.],* в мои помыслы проник дьявол, и после того как я приняла облатку и уже почти проглотила ее, он выплюнул ее священнику в лицо. Я знаю, что не совершала этого намеренно, но в то же время я убеждена, что это мое величайшее смятение позволило сделать это дьяволу, и что он не был бы на это способен, если бы я не была с ним заодно».

Здесь обнаруживается та самая тема связи, связи с дьяволом, которая лежала в основании колдовства. Однако очевидно, что в этой игре удовольствия, согласия, непротивления, мелкой приятности одержимость далека от юридически весомого согласия, даваемого раз и навсегда и удостоверяемого колдуньей, когда та подписывает заключенный с дьяволом договор.

Два рода согласия, но также два рода тела. Околдованное тело характеризовалось, как вы знаете, прежде всего, двумя чертами. С одной стороны, тело колдуньи было обложено или, в некотором смысле, облечено целым рядом привилегий, одни из которых считались реальными, другие иллюзорными, но это не важно. Тело колдуньи было способно переноситься из одного места в другое, или поддавалось перенесению; оно было способно появляться и исчезать; оно становилось невидимым, но в некоторых случаях, напротив, неопровержимо присутствовало. Короче говоря, от- было наделено своеобразной трансматериальностью. Также оно характеризовалось тем, что всегда несло на себе признаки, пятна, зоны нечувствительности, которые выступали в качестве отметин демона. По ним демон мог узнать своих, но в

то же время это было средством, с помощью которого инквизиторы, представители церкви, судьи определяли, что перед ними колдунья. Иначе говоря, с одной стороны, тело колдуньи пользовалось привилегиями, которые позволяли ей прибегать к дьявольской силе и уклоняться от преследования, но, с другой стороны, тело колдуньи было помечено, и эти отметины связывали колдунью как с демоном, так и

с судьей или священником, которые выслеживали демона. Вооруженная привилегиями колдунья одновременно была связана отметинами.

Тело одержимой совершенно иного рода. Оно не облечено привилегиями; оно является местом театрального спектакля. Различные способности и их поединки друг с другом разворачиваются прямо в нем, в этом теле, внутри этого тела. Это не переносимое тело, это тело, пронизанное в глубину. Это тело нагрузок и противонагрузок. Это по сути своей тело-крепость: укрепленная и осаждаемая крепость. Тело-цитадель, тело-битва: битва демона и сопротивляющейся одержимой; битва между тем, что в самой одержимой сопротивляется, и той ее частью, которая, наоборот, соглашается и сдается; битва демонов, экзорцис-тов и наставников и, с другой стороны, самой одержимой, которая то помогает им, то изменяет, будучи то на стороне демона в игре удовольствий, то, своим сопротивлением, на стороне наставников и экзорцистов. Из всех этих позиций складывается соматический театр одержимости. Например: «Бесспорно замечательным было то, что [дьявол. — *М.Ф.],* которому приказывали по-латыни позволить [матери Жанне от Ангелов. — *М.Ф.]* сложить вместе руки, был вынужден повиноваться, и ее руки, неизменно дрожа, соединялись. Приняв святое Таинство, он, тяжело дыша и краснея, как лев, хотел выплюнуть его. Но после приказа не проявлять непочтительность [демон. — *М.Ф.]* прекратил

сопротивление, и святое Таинство опустилось в желудок. Было видно, что он испытывает позывы к тошноте, но после того, как ему запретили это делать, он сдался».

Как вы видите, на место, на смену тела колдуньи, которое поддавалось перенесению и становилось невидимым, приходит новое, разорванное тело, тело, охваченное постоянным возбуждением и дрожью, тело, в котором прослеживаются различные эпизоды битвы, тело, которое проглатывает и выплевывает, тело, которое принимает и отторгает, своего рода физиологический и теологический театр, конституируемый телом одержимой — вот что, как мне кажется, вполне

отчетливо противопоставляется телу колдуньи. К тому же эта борьба также имеет свой признак, но этот признак — ни в коем случае не отметина, которую обнаруживали у колдуньи. Отметина или признак одержимости — это не пятно, которое находили у колдуньи на теле. Это нечто совсем другое, это элемент, которому суждено приобрести решающее значение в медицинской и религиозной истории Запада, — это конвульсия.

Что это такое, конвульсия? Конвульсия — это пластическое и зримое выражение борьбы в теле одержимой. В одной стороне конвульсивных феноменов, которую составляют твердость, выгибы, нечувствительность к ударам, сказывается всесилие демона, его физическая мощь. Но в той же самой конвульсии обнаруживаются рывки, сотрясения и т.д. как чисто механическое следствие борьбы, как, в некотором смысле, столкновение противоборствующих сил. Есть и целый ряд непроизвольных, однако значимых жестов: одержимая бьется, плюется, подает знаки отрицания, произносит непристойные и нерелигиозные слова, богохульства, по всегда делает это автоматически. Все это складывается в цепь эпизодов битвы, атаки и контратаки, перевеса противников друг над другом. И наконец, удушье, бессилие, обмороки указывают момент, точку, в которой тело погибает в

этом бою от самого избытка действующих сил. Так впервые столь отчетливым образом заявляет о себе исключительная важность конвульсивного элемента. Конвульсия — это колоссальное понятие-паук, протягивающее свою паутину и в сторону религии и мистицизма, и в сторону медицины и психиатрии. Вокруг этой-то конвульсии и развернется трудная борьба между медициной и католицизмом, которая продлится два с половиной века.

Но прежде чем обратиться к этой борьбе, я хотел бы указать вам на то, что плоть, которую вынесла на свет духовная практика XVI-XVII веков, развившись до некоторой степени, становится конвульсивной плотью. Она возникает на территории этой новой практики, каковой было руководство совестью, как предел, граничная веха нового определения

плоти, продиктованного практикой руководства душами после Тридентского Собора. Конвульсивная плоть — это тело, освоенное правом дознания, тело, повинующееся обязанности полного признания, и тело, бунтующее против этого права дознания, против этой обязанности полного признания. Это тело, которое противопоставляет норме всеохватного дискурса молчание или крик. Это тело, которое противопоставляет норме послушания руководству резкие вспышки непроизвольного бунта или мелкие измены скрываемых утех. Конвульсивная плоть — это и крайнее следствие, и точка трансформации механизмов телесной нагрузки, созданных новой волной христианизации в XVI веке. Конвульсивная плоть — это следствие сопротивления этой христианизации на уровне индивидуальных тел.

Вкратце можно сказать следующее: точно так же, как колдовство было и следствием, и точкой трансформации, и очагом сопротивления той волне христианизации и тем орудиям, какими были инквизиция и инквизиционные суды, одержимость является следствием и точкой трансформации другой

техники христианизации, приметы которой — исповедальня и руководство совестью. Чем колдовство было в суде инквизиции, тем одержимость была в исповедальне. Поэтому проблему одержимых и их конвульсий следует помещать не в историю болезней. Создавая историю физических или ментальных болезней на Западе, мы не сможем разгадать тайну [возникновения] одержимых и конвульсивных. Я не думаю также, что в этом помогла бы история суеверий и умозрений: конвульсивные и одержимые возникли не потому, что люди верили в дьявола. Но мне кажется, что, взявшись за историю взаимоотношений тела и властных механизмов, которые за него боролись, мы сумеем-таки понять, как и почему именно в эту эпоху на смену сравнительно недавно возникшим феноменам колдовства пришли новые феномены одержимости. Появление одержимости, развитие одержимости и те механизмы, которые ее поддерживали, — все это является частью политической истории тела.

274

Вы скажете мне, что, проводя столь резкое различие между колдовством и одержимостью (как я только что попытался это сделать), я рискую оставить без внимания ряд достаточно очевидных феноменов ради интерпретации лишь двух из них в конце XVI и начале XVII веков. Да, колдовство, каким оно развивалось с конца XV века, включало, всегда вблизи своих границ, некоторое число явлений, связанных с одержимостью. И наоборот, в ключевых случаях одержимости, которые имели место главным образом в начале XVII века, участие, присутствие колдуна вполне очевидно, даже бросается в глаза. Примером этого взаимопроникновения может быть Луденское дело, начавшееся в 1632 г. Масса элементов колдовства: есть суд инквизиции, есть пытки, есть, в конце концов, приговор к сожжению на костре для того, кто был признан в этом деле колдуном, то есть для Юрбена Грандье. Целая картина колдовства. Но рядом, вперемешку с ней, еще одна картина — картина одержимости. Суда инквизиции с пытками и костром уже нет, но есть церковный придел, приемная, исповедальня, монастырская

ограда и т.д. В ггом деле 1632 г. ясно просматривается сдвоенный аппарат одержимости и колдовства.

Но, я думаю, дело вот в чем: до XVI века одержимость была, несомненно, не более чем одним из аспектов колдовства; затем, начиная с XVII века (по всей видимости, с 1630-1640 гг.), возникает, по крайней мере, во Франции, тенденция противоположного свойства: колдовство аосге-пенно становится всего лишь одной из сторон одержимости, причем не всегда наличествующей. Если Луденское дело произвело такой скандал, если благодаря ему сохранилась дата этой истории и память о ней, то потому, что оно отразило самую систематическую, но в то же время и самую отчаянную, самую обреченную попытку вернуть феномен одержимости, в высшей степени типичный для новых механизмов церковной власти, в рамки старой литургии, предусмотренной для изгнания колдунов. Мне кажется, что Луденское дело — типичное, по крайней мере, в истоке своем, дело об одержимости. Ведь все персонажи, которые фигу-

рируют в деле 1632 г., — это персонажи внутрицерковные: монахини и монахи, кюре, кармелиты, иезуиты и т.д. Лишь во вторую очередь в нем появились внешние лица: судьи и представители центральной власти. В исходной точке — это внутреннее дело Церкви. В нем нет никаких маргинальных персонажей, всякого рода неполноценных христиан, которые обнаруживаются в делах о колдовстве. Сама картина этого дела разворачивается не просто в пределах Церкви, но внутри определенного, конкретного монастыря. Пейзаж Лу-денского дела — это пейзаж дортуаров, молелен, часовен. Что же касается задействованных в нем элементов, то это, как я только что говорил, ощущения: почти как запах розы у Кондильяка, проникающий в обоняние монахинь. Это конвульсии, контрактуры. Словом, плотское расстройство.

Однако вот что, как мне кажется, произошло: Церковь, столкнувшись в

этом деле со всеми этими феноменами, которые были связаны общей нитью с новой техникой церковной власти, но вместе с тем знаменовали момент, точку, в которой эти техники подходили к своему пределу, за коим следовал поворот, — Церковь взялась контролировать эти феномены. Она взялась ликвидировать эти конфликты, порожденные самою техникой, которую она применяла в исполнении своей власти. И тогда, поскольку у Церкви не было средств, чтобы контролировать эти следствия вновь установленного механизма власти, она подвергла оказавшийся перед нею феномен старым методам контроля, характерным для изгнания колдунов, ибо не могла совладать с ним иначе, нежели переведя его в старые термины колдовства. Вот почему за этими случаями одержимости, поразившими урсулинский монастырь в Лудене, — надо было любой ценой отыскать колдуна. Поскольку же все персонажи, занятые в этом деле изначально, были персонажами церковными, роль колдуна также мог сыграть лишь человек, имеющий отношение к Церкви. Таким образом, Церковь была вынуждена отречься от одного из своих членов и представить в качестве колдуна священника. Роль колдуна выпало сыграть Луденскому кюре Юрбену Грандье; его насильственно назначили на эту

роль в деле, которое было типичным делом об одержимости. И после этого сразу же возобновили, вновь пустили в ход процедуры, характерные для процессов над колдунами, для процессов инквизиции, к тому времени начавшие было исчезать. Их вновь мобилизовали и применили, но для того, чтобы поставить под контроль и усмирить феномены совершенно другой, нежели ранее, природы. В Луденском деле Церковь попыталась соотнести все плотские расстройства, связанные с одержимостью, с традиционной, юридически разработанной формой дьявольского договора о колдовстве. В результате чего Грандье оказался священнослужителем-колдуном и как таковой был принесен в жертву.

Но, разумеется, такого рода операция была чрезвычайно трудоемкой. С одной стороны, из-за этого самопожертвования, к которому Церковь оказалась вынужденной и к которому она, конечно же, оказалась бы вынужденной еще и еще раз, во всех делах этого типа, когда ей пришлось бы применять старые процедуры изгнания колдунов. И, с другой стороны, эта операция была трудоемкой в силу необходимости реактивации глубоко устаревших, рядом с новыми принципами церковной власти, методов вмешательства. Как возможна слаженная работа суда, подобного суду инквизиции, в эпоху духовного руководства? И наконец, эта операция была трудоемкой еще и потому, что непременным ее условием было обращение к судебной системе, с которой все труднее уживалась светская власть административной монархии, В Лудене Церковь сталкивается с крайними следствиями своих же новых властных механизмов, с крайними следствиями новой, индивидуализирующей технологии своей власти; и, предпринимая регрессивную, архаизирующую попытку прибегнуть к инквизиционным средствам контроля, терпит поражение. Мне кажется, что в Луденском деле впервые обретает совершенно ясную формулировку то, что с середины XVII века станет одной из главных проблем католической церкви. Эту проблему можно охарактеризовать так: как можно сохранить и развить технологии руководства душами и телами, которые ввел в обиход Тридентский Со-

бор? Как упрочить этот дискурсивный учет и этот контроль плоти, избежав следствий, выступающих ему в противовес, избежав этих эффектов сопротивления, ярчайшими, крайними и театральными формами которых являются конвульсии одержимых? Иначе говоря, как можно руководить душами согласно тридентской формуле, не сталкиваясь однажды с телесными конвульсиями? Руководить плотью, не попадая в ловушку конвульсий, — в этом, я думаю, содержалась серьезная проблема для Церкви,

в этом был предмет ее дискуссии с самою собой в отношении сексуальности, тела и плоти, начиная с XVII века. Освоить плоть, провести ее сквозь фильтр всеохватного дискурса и постоянного дознания, подчинить ее всю, в детальном перечне, эксклюзивной власти и, следовательно, поддерживать над плотью неотлучное руководство, владеть ею на уровне руководства, но любой ценой избегать этой уклончивости, увертки, утечки, встречной атаки, какой является одержимость. Обладать руководством над плотью, не допуская, чтобы тело оказывало этому руководству сопротивление, представляемое одержимостью.

Чтобы разрешить эту задачу, Церковь разработала ряд механизмов, которые я бы назвал антиконвульсантами. Предлагаю разделить эти антиконвульсанты на три типа. Первый метод — это внутренний модератор. Внутри исповедальных практик, внутри практик руководства совестью вводится дополнительное правило, правило сдержанности. Иными словами, в рамках руководства совестью при покаянии по-прежнему надо рассказывать все, по-прежнему надо во всем признаваться, но с новым условием: нельзя говорить, признаваться как угодно. Таким образом, внутри общего правила полного признания вводится правило стиля, риторические нормы. Вот что я имею в виду. В руководстве по исповеди, относящемся к первой половине XVII века, составленном Тамбурини и носящем заглавие «Methodus expedites confessionis» (то есть, если я не ошибаюсь, методика быстрой, срочной исповеди), мы находим детальное описание того, что могло быть, должно было быть добротной исповедью по шестой заповеди (то есть по поводу гре-

278

ха сладострастия) непосредственно перед введением этого стилистического модератора.

Вот несколько примеров того, о чем следовало говорить, или о чем исповедник должен был спрашивать во время такого рода покаяния. По поводу греха «моллитий», то есть искусственного семяизвержения без соития, кающийся — в том случае, если он совершал этот грех, — должен

был рассказать, о чем именно он думал, когда производил это семяизвержение. Ибо в зависимости от того, о чем именно он думал, его грех менялся. Думать о кровосмешении было, разумеется, более тяжким грехом, нежели думать о простейшем блуде, даже если в обоих случаях результатом было искусственное семяизвержение без соития. Нужно было спросить или, во всяком случае, узнать из уст кающегося, пользовался ли он при этом неким орудием, пользовался ли он рукой другого человека или частью тела другого человека. Затем он должен был рассказать, какой именно частью тела другого человека он пользовался. Он должен был рассказать о том, пользовался ли он этой частью тела только из утилитарных соображений, или же был привлечен к ней неким affectum particularis, особого рода желанием.

Если дело касалось греха содомии, также следовало задать ряд вопросов, с тем чтобы услышать ряд подробностей. Если речь шла о получении удовольствия двумя мужчинами, следовало спросить о том, объединяли ли они свои тела и двигались ли, как это должно иметь место при совершенной содомии. В случае двух женщин, напротив, если поллюция была вызвана простой потребностью в разрядке либидо (explenda libido — говорится в тексте), то это не очень тяжкий грех, обыкновенный «моллитий». Если же эта поллюция была продиктована влечением к своему (неподобающему) полу, то налицо несовершенная содомия. Что же касается содомии между мужчиной и женщиной, то, если она была вызвана влечением к женскому полу вообще, это не более чем copulatio foraicaria*. Но если содомия мужчины по от-

Развратное соитие {лат.).

ношению к женщине, напротив, была обусловлена особым пристрастием к задним частям ее тела, это опять-таки несовершенная содомия, ибо желаемая часть тела не является естественной; разумеется, этот грех входит в категорию содомских, но так как пол не является

неподобающим — ведь речь идет о женщине и мужчине, — так как пол подобающий, содомия не будет совершенной, но будет только несовершенной.

Вот какая информация должна была быть собрана, согласно уставу, в течение исповеди (причем, в течение срочной исповеди, — expedite confessio). Чтобы воспрепятствовать провокационным следствиям правила исчерпывающего рассказа, вводится ряд смягчающих принципов. Одни из них основаны на материальной обстановке исповеди: необходимость затемнения; введение решетки в тесном помещении исповедальни; правило, согласно которому исповедник не должен смотреть в глаза кающемуся, если последний — женщина или молодой человек (формулировка этого правила принадлежит Анджиоло де Кивассо). Другие правила оговаривают характер дискурса; одно из таковых выражается в совете исповеднику: «Требуйте подробного описания грехов только на первой исповеди, затем же, при следующих беседах, ссылайтесь (уже не описывая и не вдаваясь в детали) на те грехи, которые были названы при первой исповеди. Совершали ли вы то, о чем вы поведали во время вашей первой исповеди, или же вы совершали что-то такое, чего ко времени первой исповеди не делали?» Таким образом, действительного, прямого употребления дискурса признания можно избежать. Но вот что здесь особенно серьезно и особенно важно: целый риторический корпус, разработанный иезуитами и представляющий собой метод вкрадчивости.

Вкрадчивость является частью пресловутого лаксизма, терпимости, в которой упрекали иезуитов и которая, не будем забывать, всегда была двойственной: с одной стороны, разумеется, была терпимость на уровне покаяния, то есть легкое возмещение за грехи, если есть хотя бы какие-то

обстоятельства, позволяющие смягчить вину; но, с другой стороны, существовала также терпимость на уровне речи. Терпимость иезуитов

позволяла кающемуся не говорить все или, во всяком случае, не вдаваться в подробности, ибо принцип терпимости гласит: лучше будет, если исповедник отпустит смертный грех, который он считает простительным, чем если самой своей исповедью он заронит в дух, в тело, в плоть своего прихожанина новые искушения. Именно в этом смысле Римский Собор 1725 г. прямо рекомендовал исповедникам быть осторожными в беседе с кающимися, осо-бенно когда кающиеся — молодые люди и тем более дети. В результате чего сложилась парадоксальная ситуация, когда в этой структуре признания стали действовать два правила: правило полной и эксклюзивной дискурсивности, а также новое правило сдерживаемой речи. Нужно говорить все и нужно говорить об этом как можно меньше; другими словами, «говорить об этом как можно меньше» является тактическим принципом в рамках общей стратегии, согласно которой нужно говорить все. Придерживаясь всего этого, Аль-фонсо де Лигуори в конце XVIII — начале XIX веков предлагает свод правил, описывающих новую исповедь и формы признания в рамках нового —и современного — обряда покаяния. Лигуори, неизменно верный принципу полного признания, в своем наставлении по поводу шестой заповеди, переведенном на французский под названием «Охранитель отроков», говорит: «Во время исповеди необходимо выяснить не только [все] совершённые сношения, но также [все] чувственные прикосновения, все неприличные взгляды, все непристойные разговоры и особенно все подобного рода деяния, совершенные с удовольствием. [...] Также следует учесть все неприличные мысли». Однако в другом тексте, в «Поведении исповедника», тот же Лигуори говорит, что, когда дело касается шестой заповеди, нужно — особенно при исповедании детей — соблюдать величайшую осторожность. Во-первых, начинать следует с «окольных и не-сколько туманных вопросов»; спросить о том, «говорили ли дети нехорошие слова, играли ли они с другими детьми, с

мальчиками или девочками, и, может быть, играли тайком». Затем следует спросить, «не совершали ли они некрасивые и гадкие поступки. Часто бывает, что дети отвечают на такой вопрос отрицательно. Тогда полезно задать им наводящие вопросы, например такие: „Сколько раз вы это делали? Десять? Пятнадцать?"». Следует спросить их о том, «с кем они спят, и не случается ли, что, лежа в постели, они забавляются двумя руками. Девочек следует спросить, дружат ли они с кем-нибудь, не водится ли за ними дурных мыслей, дурных слов, дурных развлечений. Продолжать опрос надо в зависимости от ответов». Но остерегайтесь «спрашивать их», как девочек, «так и мальчиков, an adftierit seminis effusio [перевода не требуется. —*М.Ф.]*. Лучше пренебречь вещественной целостностью исповеди, чем дать повод к тому, чтобы они узнали о новом для себя зле, или пробудить в них желание о нем узнать». Просто спросите их о том, «дарили ли они подарки [взрослым], совершали ли они покупки для мужчин и женщин. У девочек надо спросить о том, не принимали ли они подарки от подозрительных лиц», особенно от священников или монахов! Как видите, на основе того же правила, что и прежде, складывается совершенно другой механизм признания: вводится необходимость целого ряда стилистических и риторических приемов, позволяющих высказать нечто, не называя это вслух. В практику признания входит целомудренная кодировка сексуальности, и следа которой не было в относящемся к середине XVII века тексте Тамбурини.

Итак, вот первый антиконвульсант в арсенале Церкви: стилистическая модуляция исповеди и руководства совестью. Второй метод, второй прием, который использует Церковь, это уже не внутренний модератор, а внешний перенос: это вытеснение конвульсии как таковой. Мне кажется, что Церковь попыталась (причем, относительно рано, во второй половине XVII века) провести разделительную черту между этой ненадежной, греховной плотью, которую руководство совестью с его беспредельным и скрупулезным дискурсом призвано контролировать и выслеживать, и пресловутой

конвульсией, этим крайним следствием и более чем очевидным препятствием, оказавшимся на пути; черту между плотью и конвульсией, от которой Церкви пришлось избавляться, открещиваться, чтобы та не завлекла в свою западню весь механизм наставничества. Потребовалось перевести конвульсивное, то есть пароксизмы одержимости, на некий новый дискурсивный регистр, не связанный с покаянием и руководством совестью, и в то же время подвергнуть его [конвульсивное] новому механизму контроля. Вот отсюда-то и берет начало долгая и славная история сотрудничества власти с медициной.

Вкратце можно сказать о нем следующее. Во время некоторых важных эпизодов колдовских процессов уже имело место обращение к медицине и медикам, но к ним обращались наперекор церковной власти, в противовес произволу инквизиции. Обычно к ним обращались гражданская власть или судебное ведомство, которые пытались привлечь медицину к процессам о колдовстве, чтобы уравновесить церковную власть извне. Теперь же сама церковная власть обращается к медицине, чтобы отгородиться от этой проблемы, от этого вопроса, от этой ловушки, которую одержимость расставляет перед руководством совестью, сложившимся в XVI веке. Конечно, это пока еще робкий, противоречивый, нерешительный запрос, ибо, вводя медика в дела об одержимости, нужно ввести медицину и в теологию, медиков — в монастыри и вообще открыть юрисдикции медицинского знания эту область плоти, которую конституировала новая практика священнического пастырства. Ведь эта плоть, через которую Церковь осуществляла контроль над телами, теперь, с появлением новой формы анализа и распоряжения телом, может перейти под контроль другой власти, светской власти медицины. Этим, разумеется, и обусловлено недоверие к медицине, нерешительность, которой Церковь будет сдерживать свою собственную потребность в обращении к медикам. Ибо совсем отказаться от

него невозможно. Это обращение стало необходимым, поскольку конвульсия постоянно, в терминах руководства совестью, оказывается тем,

с помощью чего руководимые на телесном и плотском уровне восстают против руководителей, завлекают их в западню и, в некотором смысле, сами приобретают власть над ними. Нужно искоренить этот механизм, в силу которого руководство оборачивается против себя самого и само попадается на крючок. А для этого следует провести радикальный разрез, который сделает конвульсию самостоятельным, обособленным феноменом, глубоко отличным по своей природе от того, что может иметь место внутри механизма руководства совестью. И конечно, еще настоятельнее эта потребность становится оттого, что конвульсии все более прямо соотносятся с религиозным или политическим сопротивлением. Стоит им обнаружиться не просто в урсулинском монастыре, а, скажем, у конвульсивных кладбища Сен-Медар (то есть в относительно низких слоях населения) или у протестантов Севенна, как медицинская кодировка станет абсолютным императивом. Поэтому между Луденом (1632 г.) и конвульсивными кладбища Сен-Медар или Севенна (начало XVIII века), между двумя этими сериями явлений, пролегает целая история — история конвульсии как орудия и предмета поединка религии с самой собой, а также состязания религии и медицины. Соответственно, мы имеем дело с двумя сериями феноменов.

Во-первых, начиная с XVIII века конвульсия становится привилегированным медицинским объектом. В самом деле, с этого времени конвульсия (или весь комплекс явлений, родственных конвульсии) образует всю ту область, которая станет столь плодотворной, столь важной для медицины, — область нервных болезней, всякого рода припадков и приступов. То, что христианское пастырство определило как плоть, в XVIII веке постепенно становится медицинским объектом. Именно отсюда, от освоения этой плоти, которую, по сути дела, Церковь сама преподнесла ей,

столкнувшись с феноменом конвульсии, медицина вступает, впервые в своей истории вступает, на территорию сексуальности. Иначе говоря, область болезней сексуального характера, сексуального происхождения или сексуального

оттенка была открыта медиками не на пути расширения традиционных представлений греческой и средневековой медицины о матке и жидких средах. Нет, медицина обрела статус гигиенического, а в перспективе и научного, контроля над сексуальностью вследствие того, что она унаследовала ограниченную и организованную Церковью область плоти, вследствие того, что по воле самой Церкви она стала полной или частичной наследницей этой области. Важность того, что в данную эпоху в патологии XVIII века именовалось «нервной системой», заключается в том, что это выражение послужило первой анатомической и медицинской кодировкой той области плоти, которую христианское искусство покаяния до сих пор характеризовало с помощью таких понятий, как «движения», «прельщения», «щекотания» и т.д. Нервная система, изучение нервной системы, механика, пусть и фантастическая механика, которую будут приписывать нервной системе в XVIII веке, — за всем этим кроется перевод на медицинский язык той области объектов, которую очертила и сформировала, начиная с XVI века, практика покаяния. Похоть была греховной душой плоти. Теперь же, с XVIII века, рациональным, научным телом той же самой плоти становится категория нервного. Нервная система с полным правом занимает должность похоти. Ибо является материальной и анатомической версией этого старого понятия.

В свете этого понятно, почему изучение конвульсии как крайнего проявления деятельности нервной системы становится первой значительной формой невропатологии. Бросив изучать заблуждение, бред, иллюзию, она стала наукой о всевозможных нарушениях инстинкта. Психиатрия опре-

делила в качестве своей области инстинкт, его расстройства, весь запутанный клубок произвольного и непроизвольного. И конвульсия (то есть пароксизмальное возмущение нервной системы, которое было для медицины XVIII века средством перекодировки старой конвульсии и всей унаследованной у христианства области похоти) оказалась не чем иным, как непроизвольным высвобождением автоматизмов.

Как следствие, она вполне естественно предоставила неврологическую модель душевной болезни. Психиатрия, как я попытался показать вам, перешла от изучения душевной болезни как бреда к изучению аномалии как расстройства инстинкта. В это же время или даже раньше, уже в XVIII веке, началась прокладка другого пути, пути совершенно другого происхождения, ибо речь шла о пресловутой христианской плоти. Эта похотливая плоть, перекодированная благодаря конвульсии в понятие нервной системы, и предоставила необходимую модель, когда понадобилось осмыслить расстройство инстинкта и приступить к его изучению. Такой моделью стала конвульсия, конвульсия как бурное автоматическое высвобождение фундаментальных, инстинктивных механизмов человеческого организма; более того, конвульсия стала прототипом безумия. Думаю, вы понимаете, как в недрах психиатрии XIX века смог вырасти этот разнородный и противоречивый, с нашей точки зрения, монумент — знаменитая истероэпилепсия. В середине XIX века эта истероэпилепсия (понятие царило с 1850-х гг. и до тех пор, пока его не развенчал Шарко, то есть приблизительно до 1875-1880 гг.) стала орудием анализа под рубрикой нервной конвульсии нарушения инстинкта в том виде, в каком это нарушение выделилось из области изучения душевных болезней, прежде всего случаев монструозности. Так произошло слияние двух долгих историй христианского признания и монструозного преступления (о котором я также вам

рассказывал), которые соединились в рамках психиатрического анализа и этого столь характерного для тогдашней психиатрии понятия, каким является истероэпилепсия. Итак, шло все более глубокое, все более отчетливое укоренение конвульсии в медицинском дискурсе и медицинской практике. Изгнанная из области духовного руководства и унаследованная медициной конвульсия впоследствии послужила аналитической моделью применительно к феноменам безумия. Но в то время как конвульсия все глубже укоренялась в медицине, католическая церковь, со своей стороны, все настойчивее стремилась избавиться от нее как от

286

препятствия, оградить от конвульсивной опасности плоть, которую она контролировала, при том что конвульсия и для медицины стала орудием в борьбе против Церкви. Ведь всякий раз, когда медики анализировали конвульсию, их целью было еще и показать, что феномены колдовства и феномены одержимости были на самом деле всецело патологическими феноменами. Таким образом, чем более полновластно медицина распоряжалась конвульсией, чем чаще медицина приводила конвульсию в качестве опровержения целого ряда христианских верований и обрядов, тем яростнее и тем радикальнее Церковь старалась от этих пресловутых конвульсий отделаться. В результате, когда в XIX веке разразилась новая волна христианизации, конвульсия стала неуклонно обесцениваться как предмет христианского, католического, да, впрочем, и протестантского почитании. Она стала неуклонно обесцениваться, и на смену ей пришло нечто другое, а именно явление. Церковь развенчивает конвульсию — или поддается ее развенчанию медициной. Она больше слышать не хочет обо всем, что напоминало бы об этом коварном проникновении тела наставника в плоть монахини. Но взамен она превозносит явление — и, разумеется, уже не явление дьявола, не то странное ощущение, которое испытывали монахини в XVII веке. Это явление Богоматери, явление на одновременно близком и

далеком расстоянии, так, что до него, в некотором смысле, можно дотронуться, но в то же время недоступное. Хотя, так или иначе, явления XIX века (типичные примеры — случаи в Салетте и Лурде) абсолютно исключают телесный контакт. Правило неприкосновенности, неслиянности духовного тела Богоматери и материального тела озаренного — это одно из фундаментальных правил системы явления, сложившейся в XIX веке. Итак, это явление Богоматери на расстоянии, без контакта; явление, субъекты которого — уже не монахини за монастырской оградой и на церковном попечении, которые поставили в тупик руководство совестью. Теперь субъектом становится ребенок, невинный ребенок, которого едва коснулась рискованная практика духовного наставничества. Этим-то ангельским

очам ребенка, перед его взглядом, перед его лицом является лик той, что плачет в Салетте, или шепот той, что исцеляет в Лурде. Лурд соответствует Лудену — или, во всяком случае, указывает еще один ключевой эпизод в этой длинной истории плоти.

Обобщая, надо сказать следующее. В 1870-1890-е гг. складывается перекличка Лурда и Салетта, с одной стороны, и Сальпетрйера*, с другой стороны, на фоне Лудена как исторического узла этого процесса: образуется треугольник. С одной стороны, Лурд, откуда говорится: «Возможно, Луденская чертовщина и в самом деле была истерией наподобие той, что теперь есть в Сальпетриере. Так оставим ее Сальпетриеру. Нас это никоим образом не касается, ибо мы теперь заняты явлениями и маленькими детьми». На что Сальпетриер отвечает: «Мы можем сами сделать все то, что делалось в Лудене и Лурде. Мы вызываем конвульсии и можем вызвать явления». Лурд возражает: «Лечите по-своему, но есть исцеления, на которые вы не способны, и вот ими займемся мы». Таким образом, и опять-таки на старинном фоне истории конвульсий, складывается это переплетение и это

соперничество между церковной и медицинской властями. Между Луденом и Лурдом, Салеттом, Лизье произошел грандиозный сдвиг, перераспределение медицинских и религиозных ставок на тело, своеобразная передислокация плоти с соответствуюшим передвижением конвульсий и явлений. И мне кажется, что все эти феномены, очень важные для возникновения сексуальности на территории медицины, могут быть поняты не в терминах науки или идеологии, не в терминах истории умозрений, не в терминах социологической истории болезней, но в рамках исторического изучения технологий власти.

И наконец, надо сказать о третьем антиконвульсанте. Первым, напомню, был переход от правила всеохватного дискурса к стилистике дискурса сдерживаемого; вторым

Старинная больница в Париже, включающая и большое отделение для душевнобольных.

288

была передача конвульсии как таковой на попечение медицинской власти. Третий же антиконвульсант, о котором я буду говорить в следующий раз, это опора, которую церковная власть нашла со стороны дисциплинарно-педагогических систем. Чтобы поставить под контроль, чтобы пресечь, чтобы окончательно искоренить все эти феномены одержимости, о которые споткнулась новая механика церковной власти, была предпринята попытка привить руководство совести и исповедь, все эти новые формы религиозного опыта, в среде дисциплинарных механизмов, которые в эту же эпоху были введены в казармах, школах, больницах и т.д. В виде иллюстрации этой прививки или, если хотите, внедрения духовных техник, отлаженных католицизмом после Тридентского Собора, в те новые дисциплинарные аппараты, которые приобретают контуры и организуются в XVIII веке, я приведу только один пример, на котором подробно остановлюсь в следующий раз. Это пример Олье, основателя семинарии при церкви Сен-Сюльпис, решившего построить для нее здание, которое отвечало бы

поставленной щдаче. Семинария Сен-Сюльпис, задуманная Олье, должна была воплотить, и воплотить во всех деталях, те самые техники духовного контроля, самоанализа и исповеди, что были характерны для тридентской религиозности. Потребовалось соответствующее здание. Олье не знал, как построить такую семинарию. Тогда он отправился в Нотр-Дам и попросил у Богоматери совета на сей счет. И действительно, Богоматерь явилась ему и вручила план, который стал планом семинарии Сен-Сюльпис. Вот что сразу поразило Олье: вместо дортуаров там были отдельные комнаты. Именно это, а не расположение капеллы, не размеры молельни и т.п., было главной особенностью преподнесенного Богоматерью плана сооружения семинарии. Ибо Богоматерь не ошибалась. Она хорошо понимала, что опасности, достигшие крайней степени, границы, предела в рамках этих техник духовного руководства, коренятся именно в ночи и в постели. Иначе говоря, именно постель, ночь, тела, созерцаемые в подробностях и в самом раскрытии их возможных сексуальных

проявлений, — именно это является принципом всех опасностей, в которые за последние годы начали попадать духовные наставники, недостаточно искушенные в том, чем в действительности является плоть. Необходимо было выяснить процесс конституции этой плоти — богатой, сложной, преисполненной ощущениями, но и обуреваемой конвульсиями, с которыми наставники имели дело; необходимо было подобраться к истоку плоти, понять, каковы механизмы ее функционирования. Поэтому, оградив тела, поместив их в детально обозреваемое пространство, дисциплинарные аппараты (коллежи, семинарии и т.п.) позволили заменить всю эту сложную и несколько ирреальную теологию плоти дотошным наблюдением за сексуальностью в ее последовательном и реальном раскрытии. Так в центре внимания оказались тело, ночь, уход за собой, ночная одежда, постель, ибо не где-нибудь, а именно в простынях следует искать механизмы

возникновения всех тех расстройств плоти, которые тридентское пастырство выявило, вознамерилось контролировать, но в итоге само оказалось в их западне.

Так в самом сердце, в самом средоточии, в самом очаге всех этих плотских расстройств, сопряженных с новыми формами духовного руководства, в конечном счете обнаружилось тело, поднадзорное тело юноши, тело мас-турбатора.

* * *

Теперь я намерен попытаться охарактеризовать эволюцию контроля над сексуальностью в христианских, прежде всего католических, учебных заведениях школьного уровня в XVII и XVIII [rectius: XVIII и XIX] веках. С одной стороны, в это время все отчетливее проступает тенденция к ог-раничению той нескромной словоохотливости, той дискурсивной пристрастности к телу желания, которая отличала техники руководства душами в XVII веке. Делаются попытки, в некотором смысле, успокоить словесные бури, разгоравшиеся вокруг самого анализа желания и удовольствия,

анализа тела. Теперь исповедники стараются сглаживать, вуалировать, метафоризировать эти темы, разрабатывают целую стилистику сдержанности в исповеди и руководстве совестью: об этом пишет Альфонсо де Лигуори. Но в то же время, сглаживая, вуалируя, метафоризируя, вводя правило если не молчания, то, во всяком случае, discretio maxima* сооружают целые здания, определяют расположение мест и предметов, ищут новые принципы устройства дортуаров, институциализации надзорных инстанций, планирования классных комнат и расположения в них стульев и столов; организуемое столь тщательно (ищут нужную форму, устройство уборных, высоту дверей, избегают темных углов) пространство видимости в школьных учреждениях сменяет собою и заставляет умолкнуть нескромный разговор о

плоти, который подразумевало руководство совестью. Иначе говоря, материальные устройства призваны сделать просто бесполезными все эти взволнованные разглагольствования, которые в XVI-XVII веках ввела в обиход христианская техника, чьи контуры очертил Тридентский Собор.

Чем теснее будет ограждение тел, тем более деликатным и как следствие немногословным сможет быть руководство душами. В коллежах, семинариях, школах как можно меньше теперь говорят о теле-удовольствии, однако все в распорядке мест и предметов отображает его опасности. О нем почти не говорят, но всё о нем свидетельствует.

И вот среди этого поддерживаемого безмолвия, внутри самого этого механизма, где задача контроля над душами, телами и желаниями передана вещам и пространству, раздается внезапный шум, вспыхивает непредвиденный галдеж, которому не будет конца более столетия (то есть до конца XIX века) и который, пусть в несколько измененной форме, продолжится, несомненно, до наших дней. В 1720-1725 гг. (точной даты я не помню) в Англии выходит книга под названием «Онания», приписываемая перу Беккера; в середине XVIII века выходит знаменитая книга Тиссо, затем, в

Предельная сдержанность (латин.).

1770-1780 гг., к этому дискурсу о мастурбации присоединяется Германия: Базедов, Зальцман и другие. Беккер в Англии, Тиссо в Женеве, Базедов в Германии —как видите, дело разворачивается в протестантских странах. Совсем неудивительно, что дискурс мастурбации зарождается в странах, где, с одной стороны, не было руководства совестью тридентского, католического, типа, а с другой стороны, не было и крупных образовательных учреждений. Тем, что существование образовательных учреждений и техник руководства совестью препятствовало возникновению этой проблемы, и объясняется то, что в католических странах она была

поднята и произвела фурор несколько позднее. Но это было опоздание лишь в несколько лет. И после публикации книги Тиссо во Франции очень быстро возникли и дискурс, и проблема, и горячая дискуссия о мастурбации, которая не смолкала в течение целого века.

Итак, в середине XVIII века стремительно распространяются тексты, книги, иллюстрированные проспекты и брошюры, по поводу которых уместны два замечания. Во-первых, в этом дискурсе о мастурбации есть нечто глубоко отличное от того, что можно было бы назвать христианским дискурсом плоти (краткую генеалогию которого я попытался очертить вам в предыдущих лекциях); в то же время он значительно отличается и от того, что веком позднее будет названо psychopathia sexualis, сексуальной психопатологией, первым характерным текстом которой станет книга Генриха Каана, вышедшая в 1840 г. [rectius: 1844].

Таким образом, дискурс мастурбации появляется, причем появляется весьма специфическим образом, на полпути между христианским дискурсом плоти и сексуальной патологией. Это вовсе не тот дискурс плоти, о котором я говорил вам в прошлый раз, и вот по какой причине (она бросается в глаза): дело в том, что в дискурсе мастурбации никогда не используются такие слова, такие термины, как желание или удовольствие. В течение нескольких месяцев я с немалым интересом, хотя и быстро утомляясь, просматривал эту литературу и во всем ее корпусе обнаружил лишь

единственное упоминание одного из этих терминов. Вопрос: «Почему юноши мастурбируют?». И одному медику, в 1830-1840-е гг., вдруг приходит в голову: «Должно быть, потому, что это доставляет им удовольствие!» Таков единственный случай. В этом дискурсе, в отличие от предшествующей христианской литературы, начисто отсутствуют желание и удовольствие.

Во-вторых, что также любопытно, дискурс мастурбации еще далек от сексуальной психологии или психопатологии в том виде, какой она

приобретет у Каана, Крафт-Эбинга или Хэвлока Эллиса, ибо в нем почти нет сексуальности. С нею, конечно, считаются. Ссылаются на общую теорию сексуальности, какою, разумеется, она могла быть в это время в общем климате философии природы. Однако интересно заметить, что в этих текстах о мастурбации почти никогда не затрагивается взрослая сексуальность. Более того, о сексуальности ребенка в них тоже не говорят. В них говорят именно о мастурбации, о мастурбации как таковой, почти вне всякой связи как с нормальными проявлениями сексуальности, так и с ненормальными. Лишь в двух местах я обнаружил очень робкие догадки о том, что ярко выраженная детская мастурбация может впоследствии стать источником некоторых форм гомосексуального желания. Причем прямым следствием мастурбации в обоих этих случаях является не столько гомосексуализм, сколько импотенция.

Таким образом, в центре внимания этой литературы находится мастурбация как таковая, мастурбация в отдельности, а возможно, и в полном отрыве от своего сексуального контекста — мастурбация в своей специфичности. К тому же встречаются тексты, в которых говорится, что между мастурбацией и нормальной, реляционной, сексуальностью существует глубокое отличие в природе и что вовсе не одни и те же механизмы заставляют мастурбировать и желать кого-то другого. Вот первое замечание: мы имеем дело если не с промежуточной областью, то, как минимум, с областью, совершенно отличной как от дискурса плоти, так и от сексуальной психопатологии.

Второе замечание, на котором я хотел бы заострить ваше внимание, состоит в том, что этот дискурс мастурбации приобретает форму не столько научного анализа (хотя в нем есть явственная отсылка к научному дискурсу, — и к этому я еще вернусь), сколько настоящей кампании: делаются призывы, даются советы и наказы. Пишутся специальные руководства, в том

числе предназначенные для родителей. Например, приблизительно в 1860 г. мы находим справочники для отцов по поводу того, как им бороться с мастурбацией у детей. И наоборот, есть трактаты для детей, для самих подростков. Самый знаменитый из них — пресловутая «Книга без названия», у которой, конечно, нет заглавия, но зато есть иллюстрации, то есть, на одной стороне идут страницы, где разбираются все катастрофические последствия мастурбации, а рядом прилагаются изображения постепенно гниющего, проваливающегося, похожего на оскал скелета, прозрачного лица юного мастурбатора, который себя истощил. Кампания эта подразумевает и создание институтов, которые должны лечить мастурбаторов или заботиться о них, выпуск брошюр о медикаментах, публичные выступления врачей, которые обещают семьям исцелить детей от этого порока. Так, от имени одного из таких институтов, больницы, открытой в Германии Зальцманом, утверждалось, что она — единственная во всей Европе, где дети никогда не мастурбируют. Мы находим рецепты, сведения о медикаментах, о приспособлениях и бандажах, к которым я еще вернусь. Теперь же, чтобы завершить этот краткий обзор самого характера кампании, крестового похода, который был присущ литературе против мастурбации, приведу вам один факт. Кажется, во времена Империи (во всяком случае, в последние годы XVIII — начале XIX веков) во Франции был организован музей восковых фигур, куда родителей приглашали прийти вместе с детьми, если у последних были отмечены признаки мастурбации. Музей этот как раз и представлял в виде статуй всевозможные болезни, которые могли поразить того, кто мастурбирует. Наряду с музеями мастурбации Гревена и Дюпюитрена он исчез с карты Па-

рижа в 1820-е гг., но в 1825 г. есть упоминание о его работе в Марселе (причем парижские медики сожалели о том, что в их распоряжении больше нет этого маленького театра). Не знаю, может быть, в Марселе он существует

до сих пор.

И вот в чем проблема. Почему в середине XVIII века столь внезапно, с таким размахом и шумом начался этот крестовый поход? Этот феномен известен, я не придумал его (или, во всяком случае, придумал не целиком!). Он стал предметом ряда комментариев, и сравнительно недавняя книга Ван Усселя под названием «История сексуальных репрессий» уделяет значительное и, на мой взгляд, вполне заслуженное внимание этому феномену возникновения мастурбации как проблемы в середине XVIII века. Объяснительная схема Ван Усселя такова. Она, в общем и целом, позаимствована у Маркузе — поспешно позаимствована у Маркузе — и заключается в следующем: по мере развития капиталистического общества тело, которое прежде — по Ван Усселю — было «органом удовольствия», становится и должно стать «орудием эффективности», эффективности, сообразной требованиям производства. Этим вызывается раскол, цезура в теле, которое подавляется как орган удовольствия и, наоборот, кодируется, дрессируется как орудие производства, орудие эффективности. Такого рода анализ нельзя назвать неверным, он не может быть неверным в силу своей широты; однако я не думаю, что он позволяет продвинуться в объяснении частных феноменов этой кампании, этого крестового похода. Меня, говоря шире, несколько смущает в подобного рода исследованиях использование понятийных серий, являющихся одновременно психологическими и негативными: например, постановка в центр анализа такого понятия, как «репрессия» или «вытеснение»; или употребление таких понятий, как «орган удовольствия», «орудие эффективности». Все это мне кажется одновременно психологическим и негативным: с одной стороны, это ряд понятий, которые, возможно, могут пригодиться в рамках психологического или психоаналитического исследования, но, по-моему, не могут отразить механику исторического

процесса; с другой стороны, это негативные понятия — в том смысле, что они упускают из виду тот факт, что такая кампания, как крестовый поход против мастурбации, вызвала ряд позитивных и созидательных следствий в рамках истории общества.

И есть еще два момента, которые смущают меня в этой истории. Если кампания против мастурбации в XVIII веке действительно вписывается в процесс вытеснения тела-удовольствия и возвеличивания эффективного тела или продуктивного тела, то вместе с тем имеются две проблемы, остающиеся за рамками этой схемы. Первая из них такова: почему дело касалось именно мастурбации, а не сексуальной активности в целом? Если действительно хотели подавить или вытеснить тело-удовольствие, то почему подняли такой шум вокруг одной мастурбации, почему уделили такое внимание именно ей, не поставив вопрос сексуальности в общем виде? Между тем дело в том, что сексуальность в общем виде попала в медицинское и дисциплинарное поле зрения лишь начиная с 1850-х гг. А вот вторая проблема: не менее странно, что этот крестовый поход против мастурбации был направлен прежде всего на детей или, во всяком случае, подростков, а не на работающих людей. Мало того, это был крестовый поход против, главным образом, детей и подростков из буржуазной среды. Не где-нибудь, но именно в этой среде, в учебных заведениях для детей из этой среды, и не как-нибудь, но именно в виде инструкций для буржуазных семей борьба с мастурбацией и вышла на авансцену. Таким образом, если бы мы и впрямь имели дело с обыкновенным подавлением тела-удовольствия и возвеличиванием продуктивного тела, то должно было бы иметь место подавление всей сексуальности в целом и, в частности, сексуальности трудящегося, или, если угодно, взрослого трудящегося населения. Но имело место другое; под вопросом оказалась не сексуальность, а мастурбация, причем мастурбация у детей и подростков из буржуазных семей. Мне кажется, что именно этот феномен заслуживает объяснения, и объяснения при помощи немного более подробного анализа, нежели анализ Ван Усселя.

Чтобы попытаться выяснить это (я ни в коем случае не обещаю предоставить решение и даже должен сказать, что набросок решения, который я смогу дать, будет, по всей вероятности, очень несовершенен; но все же попытаемся продвинуться вглубь), чтобы выяснить это, нужно рассмотреть не столько темы этой кампании, сколько ее тактику, то есть рассмотреть различные темы этой кампании, этого крестового похода как проявления ее тактики. Первым бросается в глаза, разумеется, то, что можно было бы назвать (но только в первом приближении, с расчетом на более точный анализ) кульпабилизацией детей. Напротив, с удивлением замечаешь другое — то, что доля морализаторства в этом антимас-турбационном дискурсе минимальна. Например, очень мало внимания уделяется различным формам сексуальных или другого рода извращений, которым могла бы способствовать мастурбация. Мы не видим древа аморальности, растущего из семени мастурбации. Когда детям запрещают мастурбировать, им грозят не растраченной в грехах и разврате, но загубленной болезнями взрослой жизнью. Таким образом, речь идет не столько о морализации, сколько о соматизации, патологизации. И эта соматизация осуществляется в трех различных формах.

Во-первых, мы встречаемся с тем, что можно было бы назвать фикцией тотальной болезни. В текстах, связанных с этим крестовым походом, мы регулярно обнаруживаем красочные описания своеобразной полиморфной болезни, абсолютной болезни без выздоровления, которая соединяет в себе все симптомы всевозможных болезней или, во всяком случае, огромное количество этих симптомов. В истощенном, разрушенном теле юного мастурбатора собираются вместе все болезненные признаки. Вот пример (причем я взял его отнюдь не из сомнительных, маргинальных текстов кампании, но из научного сочинения): это статья Серю-рье из «Словаря медицинских наук», катехизиса серьезной медицины начала XIX века. Итак:

«Этот молодой человек пребывал в состоянии полного маразма, его глаза смотрели безнадежно потухшим взглядом. Он удовлетворял себя

всюду, где бы ни находился по требованию природы. Его тело источало невыносимо тошнотворный запах. Его кожа имела землистый оттенок, его язык дрожал, глаза глубоко впали в глазницы, все зубы шатались, а десны были покрыты язвами, которые предвещали цинготное перерождение. Смерть стала бы для него не более чем счастливым окончанием долгих страданий». Теперь вы представляете себе портрет юного мастурбатора с его фундаментальными характеристиками: истощение, крайняя худоба, инертное, полупрозрачное и размягченное тело, постоянные выделения, сочащийся изнутри гной, зловонная аура вокруг тела больного, как следствие — невозможность приблизиться к нему, многоликость симптомов. Все его тело чем-то покрыто, чем-то поражено; на нем нет живого места. И наконец, в нем уже присутствует смерть, ибо в обнажившихся зубах и провалившихся глазницах угадывается скелет». Мы в пределах, я бы сказал, научной фантастики, но, дабы не смешивать жанры, скажем: в пределах научного воображения, создаваемого и передаваемого на периферии медицинского дискурса. Я говорю «на периферии», хотя только что цитировал «Словарь медицинских наук», во всем совпадающий с множеством мелких сочинений, публиковавшихся от имени врачей, а иногда и самими врачами, но не имевшими научного статуса.

[Вторая форма соматязации]: интересно, что эта кампания, приобретшая форму научной фантазии о тотальной болезни, заявляет о себе также (она сама или, во всяком случае, ее эффекты, отголоски, ряд ее элементов) в более упорядоченной медицинской литературе, более внимательной к нормам научности медицинского дискурса своей эпохи. Заглянув не в те книги, которые прямо посвящены мастурбации, а просто в книги, написанные о различных болезнях самыми именитыми врачами этого

времени, вы обнаружите в них мастурбацию уже не как источник этой сказочной тотальной болезни, но как вероятную причину всякой реальной болезни. Мастурбация фигурирует в этиологической картине самых разных недугов. Она является причиной

менингита, говорит Серр в своей «Сравнительной анатомии мозга». Она является причиной энцефалита и воспаления мозговых оболочек, говорит Пайен в своем «Исследовании энцефалита». Она является причиной миелита и различных поражений спинного мозга, говорит Дюпюитрен в статье из «Французского ланцета» за 1833 г. Она является причиной болезни костей и вырождения костных тканей, утверждает Буайе в «Лекциях о болезнях костей» от 1803 г. Она является причиной глазных болезней, и в частности полной слепоты, говорят Сансон в статье «Слепота» из «Словаря медицинских наук» [rectius: из «Словаря практической медицины и хирургии»] и Скарпа в своем «Трактате о глазных болезнях». Бло в статье из «Медицинского ревю» за 1833 г. объясняет, что мастурбация часто, а может быть, и постоянно, вмешивается в этиологию всех заболеваний сердца. И наконец, вы, разумеется, найдете ее в истоке поражения легких и туберкулеза, об этом сообщает уже Порталь в своих «Наблюдениях о природе и лечении рахитизма» от 1797 г. Этот тезис о связи легочной болезни и мастурбации будет иметь хождение весь XIX век. Особый статус чахоточной девушки, явный интерес к ней и в то же время глубоко двусмысленную ее оценку, распространенные до самого конца XIX века, следует объяснять отчасти именно тем обстоятельством, что чахоточная всегда уносит с собой свой постыдный секрет. Также, конечно, надо сказать и о том, что мастурбация сплошь и рядом приводится в качестве источника безумия. Таким образом, во всей медицинской литературе она то фигурирует как причина сказочной всеобъемлющей болезни, то, наоборот, аккуратно указывается как одна из причин в этиологии различных заболеваний.

И наконец, третья форма, в которой мы сталкиваемся с принципом соматизации: медики этой эпохи заподозрили и вызвали-таки (по тем причинам, которые я только что описал) настоящий ипохондрический бред у своих пациентов-юношей — ипохондрический бред, с помощью которого им удалось повернуть дело так, что больные сами приписывали себе симптомы, связанные с этим первичным и фундамен-

тальным пороком, каким считалась мастурбация. В медицинских трактатах, во всем этом корпусе проспектов, брошюр и т.д., то и дело заявляет о себе литературный жанр «письмо больного». Не были ли эти письма сочинены самими врачами? Некоторые из них, например те, которые приводит Тиссо, явно являются его собственными произведениями; некоторые другие, по всей видимости, аутентичны. Это целый литературный жанр, жанр краткой автобиографии мастурбатора, автобиографии, сосредоточенной вокруг его тела, истории его тела, истории его болезней, ощущений, всевозможных расстройств, подробно описываемых начиная с детства или, во всяком случае, отрочества — и до момента признания. Приведу вам один пример такого рода из книги Розье под названием «Тайные привычки у женщин». Вот этот текст (неважно, что написан он мужчиной): «Эта привычка привела меня в ужасное состояние. Я не надеюсь и на несколько лет дальнейшей жизни. Меня ежедневно обуревает страх. Я чувствую, как смерть шаг за шагом приближается ко мне [...]. С тех пор [как я приобрел эту дурную привычку. — *М.Ф.]* меня стала охватывать слабость, которая с каждым днем усиливалась. По утрам, когда я просыпался [...], у меня случались обмороки. Мои конечности начали издавать потрескивание, подобное тому, какое производит приводимый в движение скелет. Через несколько месяцев [...] я каждый день, по утрам, поднявшись с постели, стал харкать и сморкаться кровью, иногда живой, а иногда уже свернувшейся. Я испытывал нервные припадки, которые не позволяли мне шевелить руками.

У меня бывали головокружения и время от времени болело сердце. Кровяные выделения [...] становятся все обильнее [и к тому же у меня насморк! — *М.Ф.]»*.

Итак, во-первых, научная фикция тотальной болезни, далее, этиологическая кодировка мастурбации в общепринятых нозографических категориях и, наконец, организация под нажимом и при участии самих врачей своеобразной ипохондрической тематики, соматизации следствий мастурбации в речи, в жизнедеятельности, в ощущениях, в самом

теле больного. Я не вижу оснований считать, что мастурбация была перенесена или просто занесена под моральную рубрику заблуждения. Напротив, я бы сказал, что в этой кампании мы имеем дело с соматизацией мастурбации: она соотносится с телом или, во всяком случае, ее следствия соотносятся с телом, с областью медицины, — все в ней и в том числе речь и опыт субъектов. За всем этим предприятием, которое, как видите, глубоко укоренено внутри медицинского дискурса и медицинской практики, за всем этим научным сочинительством просматривается то, что можно было бы охарактеризовать как неисчерпаемую причинную силу детской сексуальности или как минимум мастурбации. И мне кажется, что произошло тогда, в общем, вот что. Мастурбация усилиями самих врачей, по инициативе самих врачей приобрела характер своего рода рассеянной, общей и полиморфной этиологии, позволяющей соотнести с нею, то есть с некоторым сексуальным запретом, все поле патологического, включая смерть. Подтверждением этому может служить то обстоятельство, что в обсуждаемой литературе постоянно встречается, скажем, идея о том, что мастурбация не имеет собственной симптоматологии, однако ее следствием может быть какая угодно болезнь. Также часто говорится, что время проявления такого следствия абсолютно непредсказуемо, и детской мастурбацией вполне может быть вызвана старческая болезнь. В пределе,

умирающий от старости умирает от мастурбации, которой занимался в детстве, и от связанного с нею преждевременного истощения своего организма. Мастурбация постепенно становится универсальной причиной, универсальным происхождением всех болезней. Трогая руками свои половые органы, ребенок раз и навсегда ставит под удар всю свою жизнь, причем не имея возможности рассчитать последствия, даже если он уже относительно развит и сознателен. Иными словами, в ту же эпоху, когда патологическая анатомия подбиралась к обнаружению в теле болезненной каузальности, на которой будет основываться вся клиническая и позитивная медицина XIX века, в это же самое время (то есть в кон-

це XVIII — начале XIX века) набирала обороты кампания против мастурбации, в рамках которой на уровне сексуальности, а точнее, на уровне аутоэротизма и мастурбации, открывалась другая медицинская, другая патогенетическая каузальность, которой суждено было сыграть вспомогательную и обусловливающую роль по отношению к органической каузальности, выявленной впоследствии великими клиницистами и патологоанатомами XIX века. Сексуальность позволяет объяснить то, что не поддавалось объяснению иными путями. И в то же время она выступает добавочной каузальностью, поскольку подкрепляет видимые, обнаруживаемые в теле причины своеобразной исторической этиологией, подразумевающей ответственность больного за его собственную болезнь: если ты болен, то потому, что ты хотел этого; если твое тело поражено, то потому, что ты его трогал.

Разумеется, такого рода патологическая ответственность больного за свою болезнь не была открытием. Но мне кажется, что в обсуждаемый момент она претерпевает двойную трансформацию. В самом деле, в традиционной медицине, в той медицине, которая царила до самого конца XVIII века, врачи тоже всегда стремились установить некоторую

ответственность больного за свои симптомы и за свою болезнь, пользуясь понятием режима. Несоблюдение режима, излишества, всякого рода неблагоразумие — вот что делало больного виноватым в болезни, которая его постигла. Теперь же эта общая каузальность в некотором смысле стягивается вокруг сексуальности, а скорее даже — вокруг собственно мастурбации. На смену старому вопросу «что же ты сделал со своим телом?» постепенно приходит новый вопрос — «что ты натворил своими руками?». И одновременно с тем, как ответственность больного за свою болезнь смещается от режима вообще к мастурбации в частности, — сексуальная ответственность, которая прежде, в той же медицине XVIII века, признавалась и определялась исключительно для венерических болезней, теперь распространяется на все болезни. Происходит взаимопроникновение между открытием

аутоэротизма и назначением патологической ответственности: автопатологизация. Детство нагружается патологической ответственностью, и медицина XIX века об этом не забудет.

Итак, вследствие этой общей этиологии, вследствие причинной силы, которой теперь обладает мастурбация, ребенок несет ответственность за всю свою жизнь, за свои болезни и за свою смерть. Он ответствен за нее, однако виновен ли он в ней? Это второй момент, на котором я хочу заострить внимание. В самом деле, мне кажется, что участники этого крестового похода твердо настаивали на том, что ребенок не может считаться действительным виновником своей мастурбации. Почему? Да просто-напросто потому, что у мастурбации, как считалось, нет эндогенного происхождения. Да, половое созревание, нагнетание телесных жидкостей, как тогда говорили, развитие половых органов, усиленная секреция, натяжение стенок, общее возбуждение нервной системы — да, все эти факторы могут объяснить, почему ребенок мастурбирует, однако сама природа ребенка в его

развитии должна считаться неповинной в мастурбации. Впрочем, еще Руссо говорил, что надо вести речь не о природе, но об образце. Вот почему, поднимая проблему мастурбации, медики этой эпохи настаивают на том, что она не связана с естественным развитием, с естественным созреванием, о чем как нельзя лучше свидетельствуют случаи ее более раннего появления. И с конца XVIII взка мы то и дело сталкиваемся с наблюдениями над мастурбацией у детей препубертатного периода, в том числе у совсем маленьких. Моро Деласарт приводит случай двух девочек, которые мастурбировали в возрасте семи лет. Розье в 1812г. наблюдает слабоумного семилетнего ребенка из детского приюта на улице Севр, который также мастурбирует. Саба-тье собирает рассказы девочек-подростков, признающихся в том, что мастурбировали с шести лет. Сериз в своем тексте от 1836 г. под названием «Медик в приюте» пишет: «В приюте [и в других местах] мы видели двухлетних, трехлетних детей, совершенно автоматические движения которых

несомненно предвещали необычную чувствительность». И наконец, де Бурж в своем «Справочнике отца семейства» от 1860 г. советует: «Следите за детьми с колыбели».

Важность, придаваемая этой препубертатной мастурбации, как раз и связана со стремлением, в некотором смысле, снять с ребенка или хотя бы с природы ребенка ответственность за этот феномен мастурбации, который в то же время, в другом смысле, делает ребенка ответственным за все, что с ним случится. Так кто же во всем виноват? Виноваты внешние обстоятельства, то есть случай. Доктор Симон в 1827 г. в своем «Трактате о гигиене в приложении к подросткам» выражается так: «Зачастую уже в самом нежном возрасте, в четыре-пять лет, а иногда и раньше, детей, вынужденных проводить свое время дома, какой-либо случай или зуд под-

талкивает к тому, чтобы потрогать свои половые органы. Возбуждение, вызванное легким прикосновением, влечет за собой прилив крови, нервную эмоцию и моментальное изменение формы органа, а это, в свою очередь, возбуждает любопытство». Как видите, дело в случае, в непреднамеренном, подчас механическом жесте, к которому удовольствие не причастно. Психика вмешивается в процесс лишь единожды, и то в качестве любопытства. Однако чаще всего говорят не о случае. Наиболее распространенной причиной мастурбации в текстах этого крестового похода является совращение, совращение взрослым: порок приходит извне. «Разве можно предположить, — пишет Мало в сочинении под названием „Новый Тиссо", — что мастурбатор сам, без всякого посредничества, может сделаться преступником? Нет, идею подобного рода разврата пробуждают в нем посторонние советы, намеки, откровения, примеры. Надо было бы иметь совершенно развращенное сердце, чтобы с рождения представлять себе тот противоестественный порок, всю степень чудовищности которого нам и самим трудно оценить». Иными словами, природа здесь ни при чем. А примеры? Это может быть пример, поданный ребенком постарше, однако чаще всего это непроизвольное и неосторожное потворство со стороны родителей или воспитателей при визи-

тах в туалет — эти «неблагоразумные и распущенные руки», как говорится в одном тексте. Это может быть и, наоборот, намеренное и на сей раз скорее развратное, чем неосторожное, возбуждение со стороны, к примеру, кормилицы, желающей успокоить дитя. Это может быть самое обыкновенное совращение со стороны слуг, воспитателей или учителей. Очень быстро, можно сказать, с самого начала, кампания по борьбе с мастурбацией обращается против сексуального развращения детей взрослыми, а еще более, чем взрослыми, повседневным окружением, то есть всеми, кому в ту эпоху полагалось находиться в доме. Горничная, гувернантка, воспитатель, дядя и тетя, двоюродные братья и сестры и т.д. —

все они вкрадываются между добродетелью родителей и природной невинностью ребенка и вводят это измерение извращенности. Деланд в 1835 г. пишет: «Особенно опасайтесь домработниц-женщин; [поскольку] малолетних детей оставляют на их попечение, они нередко пользуются детьми в целях компенсации своего вынужденного безбрачия». Влечение взрослых к детям —вот в чем следует видеть источник мастурбации. Андриё приводит пример, который повторяется во всей литературе этой эпохи, а потому, я думаю, вы позволите мне его процитировать. Опять-таки в истоке этого фундаментального недоверия оказывается преувеличенный, а возможно, и придуманный рассказ; или, точнее говоря, этот пример ясно показывает, каков истинный адресат кампании: ее мишень — домашние, домашние во всем расширении этого слова, то есть все промежуточные внутрисемейные персонажи. Итак, одна малолетняя девочка, за которой ухаживала кормилица, стала чахнуть. Родители встревожились. И вот однажды они входят в комнату, где находилась кормилица, и с превеликим ужасом «обнаруживают эту несчастную [речь идет о кормилице. — *М. Ф.]* изнуренной, застывшей в неподвижности рядом с грудным ребенком, который [все еще], в омерзительном и, разумеется, бесплодном сосании, пытается получить пищу, которую могла бы дать ему только грудь!!!». Вот вам бесспорная внутрисемейная мания. Тут, рядом с ребенком,

дьявол — дьявол в обличье взрослого, взрослого-посредника, если быть точным. Таким образом, обвинению подвергается не ребенок, но промежуточное и вредоносное пространство дома, причем эта кульпабилизация приводит, в конечном счете, к виновности родителей, так как несчастья происходят именно потому, что родители не хотят брать на себя непосредственную заботу о своих детях. Их безучастность, их невнимательность, их нерадивость и стремление к покою — вот что, по большому счету, выносит на свет детская мастурбация. Ведь, в конце концов,

им просто надо было быть рядом и смотреть за своим ребенком. Поэтому вполне естественно, что результатом кампании — и это ее третья важная особенность — становится упрек в адрес родителей и отношения родителей к своим детям внутри семьи. В кампании, предметом которой является детская мастурбация, адресатом увещевания или, собственно говоря, даже упрека становятся родители: «Подобные случаи, число которых неуклонно растет, непременно должны, — пишет Мало, — приучить отцов и матерей к [большей] осмотрительности». Вина родителей провозглашается в рамках этого крестового похода устами самих детей, всех этих истощенных малолетних мастурбаторов, которые оказались на краю могилы и перед самой смертью в последний раз обращаются к своим родителям с такими словами (как один из них, в письме, которое приводит Дуссен-Дюбрей): «Как же они жестокосердны [...] —родители, воспитатели, друзья, которые не предостерегли меня от опасности этого порока». А Розье пишет: «Родители [...], которые с непростительной беспечностью предали своих детей пороку, способному их погубить, должны быть готовы к тому, чтобы однажды услышать отчаянный крик умирающего ребенка, достигшего последней стадии болезни: „Будь проклят тот, кто меня упустил!"».

Тем же, за что ратуют, — и это четвертая важная особенность кампании, — чего требуют, является, если смотреть в глубину, новая организация, новая физика семейного пространства: устранение всех посредников, по возможности

отказ от прислуги и, во всяком случае, тщательный надзор за домашними; в идеале же ребенок должен быть один в сексуально безопасном пространстве. «Если бы единственным обществом девочки могла быть ее кукла, — пишет Деланд, — а единственным обществом мальчика — его лошадки, солдатики и барабаны, это было бы лучше всего. Такая изоляция была бы для них исключительно благоприятной». Вот, если хотите,

идеальная ситуация для ребенка: быть одному со своей куклой или барабаном. Идеальная ситуация — и неосуществимая ситуация. На деле же семейное пространство должно быть пространством постоянного надзора. В туалете, при засыпании, при пробуждении, во время сна дети всегда должны быть под наблюдением. Ко всему вокруг своих детей, к их одежде, к их телу родителям следует быть предельно внимательными. Тело ребенка должно быть под их неусыпным присмотром. Оно — предмет первейшей заботы взрослых. Взрослые должны прочитывать его как геральдический знак или как поле возможных признаков мастурбации. Если ребенок бледен, если у него тусклое лицо, синеватые или сиреневатые веки, томный взгляд, если, поднявшись с постели, он выглядит усталым или апатичным, то причина всего этого ясна: мастурбация. Если ребенок с трудом просыпается в положенный час, значит он мастурбирует. Надо быть рядом с ним в ключевые, опасные моменты: когда он ложитсч спать и когда просыпается. Также родителям следует расставить ряд лорушек, с помощью которых они смогут застать ребенка врасплох, за совершением того, в чем заключен не столько проступок, сколько первопричина всех его болезней. Вот какие советы дает родителям Деланд: «Присматривайте за ребенком, если он ищет темноты и одиночества, если он подолгу остается один, не приводя основательных причин уединения. Будьте особенно внимательны к нему в те минуты, которые он проводит в постели, прежде чем уснуть или встать; именно в это время можно застигнуть мастурбатора врасплох. Его руки никогда не бывают снаружи, обычно ему нравится забираться под одеяло с головой. Стоит ему лечь в постель,

и вот он уже, кажется, погружен в глубокий сон: эта особенность всегда настораживает внимательного человека и более других способствует пробуждению или усилению бдительности родителей. [...] И вот вы застигли

молодого человека, чьи руки, если он не успел их переместить, — на органах, с которыми он балуется, или рядом с ними. Также вы можете заметить напряженный член или даже следы недавнего семяизвержения: о последнем можно догадаться и по специфическому запаху, который распространяется от постели или запачканных пальцев. Поэтому следует насторожиться, если мальчики, ложась в постель, или во время сна ведут себя так, как я только что описал [...]. Следы семени надо расценивать как определенные доказательства онанизма, когда речь идет о неполовозрелых детях, и как вполне вероятные признаки этой привычки у подростков». Простите меня за то, что я привел все эти детали (к тому же под портретом Бергсона!), однако я думаю, что мы имеем дело с внедрением той семейной драматургии, которая всем нам хорошо знакома, великой семейной драматургии XIX и XX веков, этого малого театра семейной комедии и трагедии с его кроватями и покрывалами, с его темнотой и светильниками, с осторожным приближением на цыпочках, с запахами и пятнами на тщательно проверяемых простынях; всей этой драматургии, в которой любопытство взрослых вплотную приближается к телу ребенка. Это подробная симптоматология удовольствия. В этом все более тесном приближении взрослого к телу ребенка в тот момент, когда это тело испытывает удовольствие, мы, в конечном счете, сталкиваемся с правилом, симметричным правилу одиночества, о котором я говорил только что: мы сталкиваемся с правилом непосредственного физического присутствия взрослого рядом с ребенком, вокруг ребенка, чуть ли не на ребенке. Если есть необходимость, — как говорит Деланд, — то вам надо спать рядом с юным мастурбатором, чтобы помешать ему мастурбировать, спать с ним в одной комнате, а может статься, и в одной постели.

308

Существует целый ряд техник, позволяющих в том или ином смысле связать тело взрослого с телом ребенка в состоянии удовольствия — или с телом ребенка, которому нужно помешать войти в состояние удовольствия. Так, детям связывали на ночь руки, причем один из шнурков привязывался

также к руке взрослого. Когда ребенок шевелил руками, взрослый просыпался. Известна история подростка, который сам просил привязывать его к стулу в спальне своего старшего брата. К стулу, на котором он спал, были прикреплены колокольчики, и когда он начинал двигаться во сне с намерением мастурбировать, колокольчики звенели, отчего брат просыпался. Розье приводит историю воспитанницы пансиона, «тайная привычка» которой однажды была замечена начальницей. Начальница вся «содрогнулась» и «с этой минуты» решила «делить свой сон с юной больной; никогда, ни на мгновение она не позволяла той ускользнуть от своего взгляда». И наконец, «несколько месяцев спустя» настоятельница (монастыря или пансиона) вернула юную воспитанницу родителям, которые с гордостью смогли представить свету «в высшей степени разумную, здоровую, сознательную, исключительно приятную девушку»!

За всеми этими глупостями скрывается, как мне кажется, очень и очень важная тема. Я имею в виду правило прямого, непосредственного и постоянного сопровождения тела ребенка телом взрослого. Да, посредники исчезают, но, в позитивных терминах, это означает вот что: тело ребенка должно находиться под бдительным присмотром или, в некотором смысле, неотступно сопровождаться телом его родителей. Максимальная близость, предельный контакт, почти слияние; обязательное ограничение тела одних телом других; обязанность взгляда, присутствия, сопричастности, контакта. Именно об этом говорит Розье, комментируя случай, который я приводил только что: «Мать подобной больной должна стать, в некотором роде, одеждой или тенью своей дочери. Когда что-либо угрожает детенышам двуутробки [кажется, это нечто вроде кенгуру. — *М.Ф.],* мать не только присматривает за ними, но и складывает их прямо в

свое туловище». Включение тела ребенка в тело родителей: вот в чем, на мой взгляд, состоит (и простите меня за долгий окольный путь с атаками и

отступлениями) центральный предмет всего этого предприятия, всего этого крестового похода. Речь идет о конституции нового семейного тела.

Аристократическая и буржуазная семья (кампания, напомню, ограничивалась именно этими формами семьи) до середины XVIII века была по сути своей реляционным ансамблем, сетью отношений восходящей линии, нисходящей линии, бокового родства, двоюродных связей, первородства, брака, которые соответствовали схемам передачи рода, деления и распределения имущества и социальных статусов. Именно взаимные отношения служили действительным основанием сексуальных запретов. Теперь же складывается, в некотором смысле, сжатое, твердое, плотное, массивное, телесное, аффективное семейное ядро: семья-клетка вместо реляционной семьи, семья-клетка с ее телесным пространством, с ее аффективным, сексуальным пространством, без остатка заполненным прямыми отношениями «родители — дети». Иными словами, я бы не сказал, что преследуемая и запрещаемая сексуальность ребенка является неким следствием сложения сжатой, или супружеской, родительской семьи XIX века. Я бы сказал, что, наоборот, сексуальность ребенка — одна из составных частей этой семьи. С выдвижением на передний план сексуальности ребенка, а точнее сказать, его занятия мастурбацией, с выдвижением на передний план тела ребенка, подверженного сексуальной опасности, родителям был предписан императив: ограничивать обширное, полиморфное и опасное пространство семейного дома и быть со своими детьми, со своим потомством своего рода единым телом, связанным заботой о детской сексуальности, тревогой о детском аутоэротизме и мастурбации: родители, будьте бдительны к возбуждению ваших дочерей и желанию ваших сыновей, ибо только в этом случае вы будете родителями в подлинном смысле этого слова! Не стоит забывать о приведенном Розье образе двуутробки. Складывается семья-кенгуру:

тело ребенка оказывается ядром, центральным элементом тела семьи. Маленькая семья сплачивается вокруг теплой и подозрительной постели подростка. И постановка во главу угла сексуализируемого, самоэротизируемого тела ребенка является орудием, ключевым элементом, конститутивным вектором того, что можно было бы назвать великой — или, если угодно, маленькой — культурной инволюцией семьи вокруг отношения «родители — дети». Нереляционная сексуальность, аутоэротизм ребенка, выступивший узловой точкой, точкой схода обязанностей, виновности, власти, заботы, физического присутствия родителей, — все это было одним из факторов сложения прочной и солидарной семьи, телесной и аффективной семьи, маленькой семьи, которая кристаллизуется, конечно, внутри семьи-сети, но и в ущерб ей, и образует семью-клетку со своим телом, со своей физи-ческо-аффективной и физическо-сексуальной субстанцией. Возможно (во всяком случае, я это допускаю), что большая реляционная семья, сотканная из разрешенных и запрещенных отношений, исторически сложилась на фоне запрета инцеста. Но я бы сказал, что маленькая, аффективная, прочная, субстанциальная семья, которая характеризует наше общество или, во всяком случае, которая возникла в XVIII веке, выросла из подразумеваемого инцеста взглядов и жестов вокруг тела ребенка. Этот эпистемофилический инцест, этот инцест прикосновения, взгляда и надзора лег в основание семьи нового времени. Разумеется, прямой контакт родитель — ребенок, который столь императивно предписан в этой семейной клетке, дает родителям абсолютно безграничную власть над ребенком. Безграничную? И да и нет. Ибо на деле в тот самый момент, когда родители в результате описанного крестового похода получают установку, предписание вести тщательный, детальный, почти унизительный надзор за телом своих детей, — в этот момент и как раз постольку, поскольку им это предписывается, они попадают в область совершенно новых отношений и нового контроля. Вот что я имею в виду. Когда родителям говорят: «Будьте начеку, вы не знаете, что происходит с телом вашего ребенка,

что происходит в его постели», — когда мастурбация выходит на авансцену морали как едва ли не первейший запрет новой этики новой семьи, — в этот же самый момент, как вы помните, та же мастурбация включается не в регистр аморального, но в регистр болезни. Ее представляют как своего рода универсальную практику, как некое опасное, нечеловеческое и монструозное «х», следствием которого может быть любая болезнь. В силу чего родительский, внутренний контроль, который предписывается отцам и матерям, по необходимости сопрягается с внешним медицинским контролем. Внутренний родительский контроль должен соотнести свои формы, критерии, приемы и решения с медицинскими основаниями, с медицинским знанием: поскольку ваши дети станут больными, поскольку их тела подвергнутся таким-то и таким-то физиологическим, функциональным, а в известных случаях и патологическим нарушениям, которые хорошо известны медикам, — вот по этой причине (говорят родителям) вы должны следить за детьми. Поэтому отношение «родители — дети», постепенно утверждающееся в рамках своего рода сексуально-телесной единицы, должно быть гомогенным отношению «врач — больной»; оно должно продлевать это отношение. Вот этот отец, вот эта мать, столь близкие к телу своего ребенка, в буквальном смысле охватывающие своим телом его тело, должны быть в то же время родителями-диагностами, родителями-терапевтами, родителями-медиками. Но это также означает, что их контроль является подчиненным, что он должен быть открыт для медицинского, гигиенического вмешательства, что, как только их что-либо встревожит, им следует обращаться к внешней, научной медицинской инстанпии. Иными словами, одновременно с закрытием клеточной семьи в насыщенном аффективном пространстве происходит, в перспективе возможной болезни, назначение рациональности, которая подключает эту же самую семью к внешней медицинской технологии, к медицинской власти и знанию. Новая

семья, субстанциальная, аффективная и сексуальная семья, вместе с тем является семьей медикализованной.

Вот две иллюстрации этого процесса закрытия семьи, сопровождающегося нагрузкой семейного пространства медицинской рациональностью. Первая из них касается проблемы признания. Родители должны следить, внимательно присматриваться, подбираться на цыпочках, срывать одеяло, спать рядом [с ребенком]; но, как только порок обнаружен, для его лечения они должны немедленно обратиться к врачу. Однако это лечение будет полноценным и эффективным только в том случае, если больной с ним согласен и сам участвует в нем. Необходимо, чтобы больной признал свою болезнь, чтобы он оценил ее последствия, чтобы он согласился с необходимостью лечения. Словом, чтобы он признался. При этом во всех текстах этой кампании говорится, что признание ребенка не может и не должно совершаться перед родителями. Он должен признаться именно врачу: «Самым необходимым из всех доказательств является признание», — говорит Деланд. Ибо признание устраняет «последние сомнения». Оно делает «более полноценным» и «более действенным вмешательство врача». Оно не позволяет пациенту отказаться от лечения. Оно наделяет врача и «всех авторитетных лиц [...] таким положением, которое позволяет им идти прямо к цели и, следовательно, достичь этой цели». Один английский автор по имени Ламерт приводит очень интересную дискуссию о том, какому именно врачу следует признаваться: семейному врачу или специалисту. И делает заключение: нет, семейному врачу признаваться не следует, так как он слишком близок к семье. Передавать близким нужно лишь коллективные секреты, индивидуальные же секреты нужно сообщать специалисту. Далее во всей этой литературе следует длинный перечень примеров излечения, достигнутого благодаря признанию врачу. Выходит, сексуальность, мастурбация ребенка, как объект постоянного родительского надзора,

выяснения и контроля, в то же время становится объектом признания и дискурса только извне, со стороны врача. Внутренняя медикализация семьи и отношений «родители — дети» сопровождается внешней дискурсивностью в отношениях с врачом. Будучи окружена

молчанием в пределах семьи, сексуальность становится явной благодаря системе надзора. Но там, где она становится явной, о ней не следует говорить. О ней следует говорить за пределами этого пространства, у врача. Словом, детская сексуальность помещается в сердцевину семейной связи, в центр механизма семейной власти, но оглашение детской сексуальности одновременно смещается к медицинскому институту и авторитету. Сексуальность — это такая материя, о которой можно говорить только врачу. Физическая интенсивность сексуальности в семье соседствует с дискурсивной открытостью за пределами семьи, на медицинской территории. Именно медицина заговорит о сексуальности и разговорит сексуальность, тогда как семья обнаружит сексуальность, ибо именно семья наблюдает за нею.

Другим элементом, свидетельствующим об этом сопряжении семейной и медицинской власти, является проблема инструментария. Дабы воспрепятствовать мастурбации, семье надлежит стать передаточным агентом медицинского знания. Семья, в сущности, призвана быть не более чем посредником, своего рода приводным ремнем между телом ребенка и техникой врача. Этим и обусловлены варианты лечения, которые назначают врачи, но применять которые должна семья. В тех медицинских текстах и брошюрах, о которых я вам рассказывал, описывается множество таких вариантов. Были знаменитые ночные рубашки с застежками внизу, которые, возможно, вы и сами еще застали; были бандажи. Был пресловутый пояс Жалад-Лаффона, который использовался несколько десятков лет и представлял собой своеобразный металлический корсет, надевавшийся на

низ живота (в его разновидности для мальчиков была предусмотрена глухая металлическая трубочка с несколькими отверстиями для мочеиспускания, изнутри оклеенная мягкой тканью). Его следовало носить всю неделю, и в установленный день висячий замок, с помощью которого он фиксировался на теле, отпирался, чтобы ребенка можно было помыть. Этот пояс был распространен главным образом во Франции в начале XIX века. Были механические орудия,

как, например, палочка Вендера, изобретенная в 1811 г. и представлявшая собой вот что. В деревянной палочке делалась выемка, ее внутренние стороны гладко обтачивались, и получившаяся узкая скобка надевалась на половой орган мальчика, а затем привязывалась веревочкой. По словам Вендера, этого было достаточно, чтобы предотвратить всякое сладостное ощущение. Хирург Лалеман предлагал вводить в уретру мальчиков постоянный зонд. Если я не ошибаюсь, он же в самом начале XIX века использовал для борьбы с мастурбацией акупунктуру, во всяком случае, вводил в половые органы иглы.

Разумеется, были химические средства, например опиаты, применявшиеся Давила, ванны и клизмы с различными растворами. Весьма сильнодействующее средство изобрел Ларрей, хирург Наполеона. Это средство заключалось в следующем: в уретру мальчика вводили раствор того, что Ларрей называет (я не знаю точно, что это такое) субкарбонатом соды (что это — бикарбонат? — непонятно). Половой член перед этим туго перевязывался у основания, чтобы этот раствор субкарбоната соды оставался в уретре и не попадал в мочевой пузырь; это вызывало расстройства, которые требовали нескольких дней или даже недель лечения, и в это время ребенок не мастурбировал. Применялось прижигание уретры, а для девочек — прижигание и удаление клитора. Если я не ошибаюсь, в самом начале XIX века Антуан Дюбуа отрезал клитор одной больной, которую безуспешно

пытались лечить иными способами, связывая ей руки и ноги. Она лишилась клитора «одним прикосновением скальпеля», — сообщает доктор Дюбуа. Успех был «полным». В 1822 г. Грефе, опять-таки после безрезультатного лечения (больной прижигали голову, то есть при помощи огня нанесли ей рану, рубец на голове, после чего вливали туда виннокаменную кислоту, чтобы рана не заживала, однако мастурбация не прекратилась), также провел ампутацию клитора. И «здравый рассудок» больной, — который находился в помутнении и даже, я думаю, так никогда и не развился (это была слабоумная), — «бывший, в некотором

роде, заложником [порока], после этого начал быстрое развитие».

Разумеется, и в XIX веке велись дискуссии о правомерности этих кастраций или квазикастраций, однако Деланд, видный теоретик мастурбации, утверждает в 1835 г., что «такое решение отнюдь не противоречит морали, напротив, оно вполне отвечает самым строгим моральным требованиям. Удаляя половой орган, поступают так же, как и при всякой ампутации: жертвуют второстепенным ради главного, частью ради целого». «Какой же вред может причинить женщине удаление клитора?» — спрашивает он. «Наибольший вред» такой ампутации заключается в том, что женщина, подвергшаяся ей, попадет «в и без того многочисленную категорию» женщин, «невосприимчивых» к удовольствиям любви, «что не мешает им становиться хорошими матерями и образцовыми [rectius: преданными] супругами». Еще и в 1883 г. хирурги, к примеру Гарнье, практиковали ампутацию клитора у девочек, которые предавались мастурбации.

Так или иначе во всем том, что есть все основания назвать активным физическим преследованием детства и мастурбации в XIX веке, которое, не возымев таких оке последствий, носило размах, аналогичный преследованию колдунов в XVI-XVII веках, складывается взаимодействие и преемственность

медицины и больного. При посредничестве семьи налаживается контакт медицины и сексуальности: семья, обращаясь к врачу, принимая, одобряя и применяя в случае необходимости назначенное им лечение, сопрягает, с одной стороны, сексуальность и, с другой стороны, медицину, которая доселе практически не имела дела с сексуальностью, подбираясь к ней разве что окольным и опосредованным путем. Семья становится проводником медикализации сексуальности в своем собственном пространстве. В итоге намечаются сложные отношения своеобразного раздела: с одной стороны, есть молчаливый надзор, недискурсивная нагрузка тела ребенка родителями, а с другой стороны, есть внесе-мейный, научный дискурс, а именно — дискурс признания, ограниченный областью медицинской практики, наследу-

ющей в этом смысле христианскому признанию. Наряду с этим разделом существует преемственность, которая усилиями семьи, в семье, обеспечивает постоянное присутствие сексуальной медицины, своего рода медикализацию, все более тщательную медикализацию сексуальности, — и прививает в семейном пространстве техники, формы вмешательства медицины. Идет процесс обмена: медицина становится средством этического, телесного и сексуального контроля в рамках семейной морали, и одновременно внутренние пороки семейного тела, сосредоточенного вокруг тела ребенка, приобретают статус медицинской проблемы. Пороки ребенка, вина родителей подталкивают медицину к медикализации проблемы мастурбации, детской сексуальности и тела ребенка в целом. Медицинско-семейный тандем организует одновременно этическое и патологическое поле, в котором проявления сексуальности оказываются объектом контроля, принуждения, дознания, суда и вмешательства. Иными словами, инстанция медикализованной семьи функционирует как принцип нормализации. Именно семья, которой дана вся прямая, непосредственная власть над телом

ребенка, но которая контролируется извне медицинским знанием и техниками, оказывается способной породить в это время, начиная с первых десятилетий XIX века, понятия нормального и ненормального в сексуальной области. Именно семья становится как принципом детерминации, дискриминации сексуальности, так и принципом перевоспитания ненормального.

Разумеется, тут возникает вопрос, на который необходимо ответить: каков источник всей этой кампании и каково ее значение? Почему понадобилось представить мастурбацию как первостепенную проблему или, во всяком случае, как одну из первостепенных проблем, выдвигаемых отношениями между родителями и детьми? На мой взгляд, эту кампанию следует поместить в рамки общего процесса сложения клеточной семьи, о которой я только что вам говорил и которая, вопреки своей кажущейся закрытости, доводит до ребенка, до индивида, до тел и жестов ту власть,

что выступает в обличье медицинского контроля. По сути дела, от сжатой семьи, от семьи-клетки, от этой телесной и субстанциальной семьи требовалось вот что: принять на себя ответственность за тело ребенка, которое в конце XVIII века становилось очень важной ставкой сразу в двух смыслах. Во-первых, от сжатой семьи требовалось взять на себя ответственность за тело ребенка просто потому, что ребенок — это живой человек, который не должен умереть. Постепенно обнаруживающийся политический и экономический интерес выживания ребенка — это, без сомнения, одна из причин, по которым вялый, полиморфный и запутанный аппарат большой реляционной семьи понадобилось заменить узконаправленным, мощным и постоянным аппаратом семейного надзора, то есть надзора родителей за детьми. Родители отвечают за детей, родители должны оберегать детей, оберегать в двух смыслах: препятствовать их

гибели, то есть, разумеется, следить за ними, но вместе с тем подготавливать их к дальнейшей жизни. Будущее детей находится в руках родителей. И государство, новые производственные формы или отношения требуют от родителей, чтобы издержки, подразумеваемые самим существованием семьи, родителей и явившихся на свет детей, не оказались бесполезными вследствие преждевременной смерти последних. Таким образом, тело и жизнь детей попадает в сферу ответственности родителей: такова одна из причин, по которым от родителей требуется окружить детские тела постоянным и пристальным вниманием.

Во всяком случае, я думаю, что именно в такой контекст следует поместить крестовый поход против мастурбации. В сущности этот поход — лишь часть более широкой кампании, которая вам хорошо известна, кампании за естественное воспитание детей. Что, собственно, такое эта знаменитая идея естественного воспитания, которая получает распространение во второй половине XIX [rectius: XVIII] века? Это идея такого воспитания, которое, во-первых, было бы всецело или по большей своей части доверено самим родителям, естественным наставникам своих детей. Всевозмож-

318

ные приглашенные, воспитатели, гувернеры и гувернантки могут быть в лучшем случае посредниками и должны быть как можно более верными посредниками в этом естественном отношении между родителями и детьми. Идеальным же является такой порядок, при котором все эти посредники исчезают, и родители действительно берут на себя прямую ответственность за детей. Однако естественное воспитание также означает, что воспитание должно повиноваться некоторой рациональной схеме, ряду правил, которые как раз и должны обеспечить, с одной стороны, здоровье ребенка, с другой стороны — его подготовку и нормальное развитие. Правила же эти, равно как и рациональность этих правил, определяются такими инстанциями, как профессиональные воспитатели, врачи, педагогическое и медицинское

знание, — словом, целым рядом технических инстанций, которые обрамляют семью и возвышаются над нею. Когда в конце XVIII века начинаются разговоры о естественном воспитании, за ними скрываются одновременно две цели: прямой контакт родителей и детей, это сосредоточение ог-раниченной семьи вокруг тела ребенка, и в то же время рационализация, освоение педагогической или медицинской рациональностью отношения «родители — дети». Ограничивая семью, приводя ее к компактному и сжатому виду, ее, собственно говоря, делают проницаемой для политических и моральных критериев; ее делают проницаемой для определенного типа власти; ее делают проницаемой *ддх.* целой властной техники, проводниками которой в семью и являются медицина и медики.

Но, когда обнаруживается сексуальность, в тот самый момент, когда от родителей требуют, так сказать, всерьез и непосредственно взять на себя ответственность за своих детей в том, что касается их телесности, самого их тела, то есть их жизни, жизнеспособности, готовности к обучению, — что происходит в этот момент на уровне социальных слоев, о которых я все это время говорил, то есть аристократии и буржуазии? В этот момент от родителей требуют не только воспитывать своих детей так, чтобы они могли принес-

ти пользу государству, но и фактически передать их в руки государства, доверить их если не начальному воспитанию, то, по меньшей мере, технической подготовке, такому обучению, которое будет прямо или косвенно контролироваться государством. Первые призывы к созданию государственного или подконтрольного государству обучения раздаются именно тогда, когда начинается поход против мастурбации во Франции и Германии, то есть в 1760-1780-е гг. У Ша-лотуа в его «Опыте о национальном образовании» звучит тема воспитания, обеспечиваемого государством. В это же время Базедов создает свой «Филантропинум» с

идеей особого воспитания для избранных классов общества, которое должно осуществляться не в опасном пространстве семьи, но в пространстве специальных институтов, контролируемых государством. Да и вообще, помимо этих проектов, помимо единичных образцовых мест вроде базедовского «Фи-лантропинума», это эпоха, когда по всей Европе создаются крупные воспитательные заведения, большие школы и т.д.: «Нам нужны ваши дети, — говорит Базедов. — Отдайте их нам. Мы, так же как и вы сами, нуждаемся в том, чтобы эти дети получили нормальное развитие. Так доверьте же их нам, чтобы мы подготовили их согласно критериям нормальности». Таким образом, требуя от семей взять на себя ответственность за тело детей, обеспечить их жизнь и здоровье, от них в то же время требуют отказаться от этих детей, отказаться от их реального присутствия, от власти, которой обладают над ними родители. Разумеется, родители должны заниматься детьми в одном их возрасте и отдавать их тело на попечение государства в другом возрасте. Но должен идти процесс обмена: «Растите своих детей энергичными и крепкими, физически здоровыми, а также послушными и способными, чтобы впоследствии мы могли вручить их механизму, над которым вы не властны, государственной системе воспитания, образования и обучения». Мне кажется, что в этом двойном требовании — «занимайтесь своими детьми» и «затем оставьте своих детей нам» — сексуальное тело ребенка является, в некотором смысле, обменной моне-

той. Родителям говорят: «В теле ребенка есть нечто, неотъемлемо принадлежащее вам, от чего вы никогда не сможете отрешиться, ибо оно всегда будет с вами: это его сексуальность; сексуальное тело ребенка принадлежит и всегда будет принадлежать семейному пространству, и никто другой не будет иметь действительной власти над ним и отношения к нему. Но взамен, создавая для вас эту территорию столь безоговорочной, столь

всеобъемлющей власти, мы просим вас предоставить нам, если угодно, тело способностей ребенка. Мы просим вас дать нам этого ребенка, чтобы мы сделали из него то, в чем действительно нуждаемся». Как вы понимаете, в этом обмене заключен подвох, ибо задача, которая ставится перед родителями, заключается именно в овладении телом ребенка, в окружении этого тела, в столь неотлучном наблюдении за ним, чтобы ребенок никогда не мог мастурбировать. Однако ведь нет таких родителей, которые помешали бы ребенку мастурбировать, и, более того, медики той эпохи хладнокровно и цинично заявляют: так или иначе, все дети мастурбируют. По сути дела перед родителями ставится неразрешимая задача: держать в своих руках и контролировать детскую сексуальность, которая все равно, так или иначе, от них ускользнет. Но, получая в распоряжение сексуальное тело ребенка, родители теряют другое его тело — его эффективное, способное тело.

Детская сексуальность — это западня, благодаря которой смогла сложиться прочная, аффективная, субстанциальная, клеточная семья и под прикрытием которой у семьи выманили ребенка. Детская сексуальность была ловушкой, в которую попали родители. Это явная, то есть — я имею в виду — реальная ловушка, но предназначенная для родителей. Она была одним из векторов сложения новой прочной семьи. Она была одним из орудий обмена, который позволил перевести ребенка с территории его семьи в институциализированное и нормализованное воспитательное пространство. Она была этой фиктивной монетой без номинала, игрушечной монетой, которая осела в кармане родителей; игрушечной монетой, к которой родители тем не менее тя-

нулись изо всех сил, ибо уже в 1974 г., когда встал вопрос о сексуальном воспитании детей в школе, они были бы вправе сказать, если бы знали историю: так целых двести лет нас обманывали?! Двести лет нам говорили: отдайте нам ваших детей, и вы сохраните их сексуальность;

отдайте нам ваших детей, и мы гарантируем вам, что их сексуальное развитие будет идти в семейном пространстве, под вашим контролем; отдайте нам ваших детей, и ваша власть над их сексуальным телом, над телом удовольствия детей, будет в неприкосновенности. А теперь психоаналитики говорят им: «Нам! Нам! Нам тело удовольствия детей!». Государство, психологи, психопатологи говорят им: «Нам! Нам! Нам сексуальное воспитание!». Таков великий обман, которому подверглась родительская власть. Фиктивная власть, фиктивная организация которой тем не менее обусловила реальное сложение того пространства, к которому все так стремились по тем причинам, о которых я говорил, того субстанциального пространства, вокруг которого сузилась и сжалась большая реляционная семья и внутри которого жизнь ребенка, тело ребенка попали под надзор и одновременно подверглись валоризации и сакрализации. Детская сексуальность, как мне кажется, затрагивает не столько детей, сколько родителей. Во всяком случае, вокруг подозрительной детской постели родилась современная семья —- семья, пронизанная и насыщенная сексуальностью и озабоченная здоровьем.

Именно к этой, таким образом расцененной, сложившейся внутри семьи сексуальности, над которой врачи получили контроль уже с конца XVIII века, они и обращаются в середине XIX века, чтобы сформировать обширную область аномалий.

* * *

Итак, мне кажется, что проблема сексуальности ребенка и подростка поднимается в XVIII веке. Первоначально эта сексуальность рассматривается в своей нереляционной форме, то есть в первую очередь поднимается проблема

аутоэротизма и мастурбации; мастурбация преследуется и приобретает значение первостепенной опасности. Начиная с этого момента, тела, жесты и

позы, выражения и черты лица, постели, белье, пятна — все это становится предметом надзора. Родители привлекаются к выслеживанию запахов, следов, признаков. Мне кажется, что мы имеем дело с учреждением, сложением одной из новых форм отношений между родителями и детьми; завязывается своего рода постоянное состязание родителей и детей, которое видится мне характерным для ситуации пусть не всякой семьи, но, по меньшей мере, некоторой формы семьи в современную эпоху.

Нет сомнения в том, что происходит перенесение в стихию семьи христианской плоти. Перенесение в самом узком смысле этого термина, ибо имеет место локальная пространственная миграция исповедальни: проблема плоти переносится в постель. И перенесение это сопровождается трансформацией, а также, что особенно важно, редукцией, поскольку все эти сугубо христианские хитросплетения руководства совестью, которые я попытался вкратце обрисовать и которые оперировали целым рядом понятий — таких, как воспаление, трепетание, желание, потворство, упоение, сладострастие, — теперь оказываются приведены к единственной проблеме, к предельно простой проблеме жеста, руки, отношения руки и тела, словом, к простому вопросу: «Соприкасаются ли рука и тело?». Но наряду с редукцией христианской плоти к этой исключительно простой и, в некотором смысле, скелетной проблеме происходят три трансформации. Во-первых, переход к соматизации: проблема плоти постепенно превращается в проблему тела, в проблему физического, больного тела. Во-вторых, инфантилизация — в том смысле, что проблема плоти, которая, пусть и сосредоточиваясь довольно-таки явно вокруг подростков, была, по большому счету, проблемой всех христиан, теперь, по самой сути своей, организуется вокруг детской и подростковой сексуальности или аутоэротизма. И наконец, в-третьих, меди кал изация, так как отныне эта

проблема соотносится с некоторой формой контроля и рациональности,

за которыми обращаются к медицинскому знанию и власти. Весь двусмысленный и безграничный дискурс греха сводится к провозглашению и диагностике одной физической опасности и к системе материальных мер, с помощью которых эту опасность можно предотвратить.

В прошлой лекции я попытался объяснить вам, почему, на мой взгляд, преследование мастурбации не является следствием сложения этой узкой, клеточной, субстанциальной, супружеской семьи. Мне кажется, что преследование мастурбации не просто не было следствием сложения семьи нового типа, но, напротив, было его орудием. Под влиянием этого преследования, под влиянием этого крестового похода как раз и образовалась суженная и субстанциальная семья. Эта кампания со всеми практическими рекомендациями, которые давались в ее рамках, была средством сплочения семейных отношений и замыкания центрального прямоугольника «родители—дети» в качестве субстанциальной, компактной и аффективно насыщенной единицы. Одним из орудий концентрации супружеской семьи как раз и было возложение на родителей ответственности за тело своих детей, за жизнь и смерть своих детей, — возложение, осуществленное при посредничестве аутоэротизма, который был представлен невероятно опасным внутри медицинского дискурса и его усилиями.

Короче говоря, я бы отказался от линейной схемы: сначала сложение по ряду экономических причин супружеской семьи; затем запрет на сексуальность внутри этой супружеской семьи; вследствие этого запрета — патологический возврат этой сексуальности, невроз; и в результате всего этого — проблематизация сексуальности ребенка. Такова общепринятая схема. Мне же кажется, что правильнее было бы увидеть целый комплекс элементов, соединенных круговой связью, в числе которых валоризация тела ребенка, экономическая и аффективная валоризация его жизни, возникновение боязни вокруг этого тела и вокруг сексуальности, поскольку она несет в себе опасности, встречаемые

ребенком и его телом; кульпабилизация и, одновременно с нею, облечение ответственностью родителей и детей вокруг этого тела как такового; введение обязательной, регламентированной близости родителей и детей; организация суженного и сплоченного семейного пространства; инфильтрация всего этого пространства сексуальностью и его обложение орудиями контроля или, во всяком случае, медицинской рациональностью. Словом, вокруг всех этих процессов, исходя из кругового сцепления всех этих различных элементов и оформляется, как мне кажется, супружеская, сжатая, четырехугольная семья родителей и детей, которая характеризует, по крайней мере отчасти, наше общество.

В связи с этим я хотел бы сделать две ремарки.

Первая из них такова. Если принять данную схему, если согласиться с тем, что проблематизация детской сексуальности заведомо связана с сближением тела родителей и тела детей, с приложением тела родителей к телу детей, то становится понятной та напряженность, которую приобрела в конце XIX века тема инцеста, то есть одновременно та трудность и та легкость, с которыми она была принята. Эту тему было трудно принять, поскольку с конца XVIII века говорилось, объяснялось, раз за разом провозглашалось, что сексуальность ребенка изначально является аутоэротической и, как следствие, нереляционной сексуальностью, несопоставимой с межиндивидуальным сексуальным отношением. Кроме того, эта нереляционная и всецело сосредоточенная на теле ребенка сексуальность считалась несопоставимой с сексуальностью взрослого типа. Поэтому пересмотр детской сексуальности с тем, чтобы поместить ее в инцесту-озное отношение со взрослым, введение в контакт, постановка в общий ряд сексуальности ребенка и сексуальности взрослого при посредничестве инцеста или инцестуозного желания между детьми и родителями — все это представлялось очень затруднительным. Родителям трудно признать, что они могут быть поражены, затронуты инцестуозным влечением со стороны своих

детей, в то время как их более ста лет уверяли в том, что сексуальность их детей надежно

локализована, сосредоточена, заперта внутри их аутоэро-тизма. Но с другой стороны, можно сказать, что кампания против мастурбации, внутри которой-то и возникает новый страх инцеста, до некоторой степени облегчила восприятие родителями этой темы — того, что их дети испытывают к ним инцестуозное влечение.

Эту легкость, соседствующую или переплетающуюся с трудностью, можно объяснить или понять довольно просто. Ведь что говорили родителям с 1750-1760 гг., с середины XVIII века? Будьте как можно ближе к своим детям; смотрите за своими детьми; будьте рядом с ними; при необходимости спите с ними в одной постели; заглядывайте к ним под одеяло; замечайте, выслеживайте и застигайте врасплох все признаки желания в своих детях; ночью на цыпочках подбирайтесь к их постели, срывайте одеяла и смотрите, чем они там занимаются, или хотя бы залезьте туда рукой, чтобы помешать им. И вот теперь, после того как в течение ста лет им так говорили, выясняется: это опасное желание, которое вы открыли — в буквальном смысле этого слова, — это желание обращено к вам. Самое страшное в этом желании то, что оно касается именно вас.

А это имеет ряд следствий, среди которых три, на мой взгляд, особенно важны. Во-первых, как вы понимаете, сформировавшееся более века назад отношение инцесту-озной пристрастности некоторым образом переворачивается. В течение ста лет от родителей требовали быть ближе к своим детям, родителям предписывали проявлять инцес-туозную пристрастность. Теперь, по прошествии ста лет, с них снимают вину, которую они чувствовали, разоблачая желающее тело своих детей, и говорят им: не беспокойтесь, инцестуозны не вы. Инцест направлен не от вас к ним, не от вашей пристрастности, не от вашего любопытства к их обнаженному

телу, а наоборот, от них к вам, ибо это они, дети, первыми начинают вас желать. Таким образом, в тот самый момент, когда инцестуозное отношение «родители — дети» достигает этиологического насыщения, с родителей снимается моральное обвинение в нескромности, в инцестуозном

поведении, в инцестуозной близости, к которой их принуждали более века. Таково первое моральное преимущество, которое делает приемлемым психоаналитическую теорию инцеста.

Во-вторых, родителям — что, по-моему, очевидно — дается дополнительная гарантия, ибо им говорят не просто о том, что сексуальное тело ребенка по праву принадлежит им, что они должны наблюдать, выслеживать, контролировать и подлавливать его, но также о том, что это тело принадлежит им на более глубоком уровне, ибо желание детей обращено к ним, к родителям. Поэтому тело ребенка, хозяевами которого они являются, не только находится в их материальном распоряжении, но, более того, они являются хозяевами самого желания ребенка, так как именно к ним это желание обращено. Возможно, эта новая гарантия родителям соответствует новой волне отчуждения ребенка от семьи, ибо в конце XIX века расширение школьного образования и умножение средств дисциплинарной подготовки с новой силой вырывают детей из семейной среды, в которую они были включены. Все это следовало бы изучить поподробнее. Но как бы то ни было, с утверждением о том, что желание ребенка обращено к родителям, произошла подлинная реапроприация сексуальности ребенка. Контроль над мастурбацией был ослаблен, но дети [rectius: родители] при этом не потеряли право распоряжаться сексуальностью детей, ибо на них оказалось направлено детское желание.

И наконец, третья причина, по которой эта теория инцеста, вопреки ряду затруднений, была в конечном итоге принята: дело в том, что, поместив столь страшное отклонение в самую сердцевину отношения «родители—

дети», сделав инцест — абсолютное преступление — исходной точкой всех незначительных аномалий, удалось подкрепить необходимость внешнего вмешательства, своего рода промежуточного элемента, призванного анализировать, контролировать и исправлять. Иными словами, получила поддержку возможность приложения медицинской технологии к сплетению внутрисемейных отношений. В общем и целом в этой

теории инцеста, появляющейся в конце XIX века, мы имеем дело с щедрым вознаграждением родителям, которые теперь чувствуют себя объектом безумного желания и в то же время открывают — благодаря той же самой теории, — что сами могут быть субъектами рационального знания о своих отношениях с детьми: чтобы выяснить, чего хочет ребенок, я уже не должен вести себя как подозрительный слуга, прокрадываясь ночью в спальню и срывая одеяло; я знаю, чего хочет ребенок благодаря научно подтвержденному знанию, ибо это медицинское знание. А следовательно, я — субъект знания и в то же время объект этого безумного желания. В такой ситуации понятно, почему родители, с появлением психоанализа в начале XX века, стали (вполне сознательно стали!) ревностными, неудержимыми и воодушевленными агентами новой волны медицинской нормализации семьи. Таким образом, я считаю, что вопрос о функционировании темы инцеста следует рассматривать в рамках вековой практики борьбы с мастурбацией. Эта тема — один из эпизодов этой борьбы или, во всяком случае, ее разворот.

Вторая ремарка, которую я хотел бы сделать, заключается вот в чем; то, о чем я только что говорил, разумеется, не относится к обществу в целом, ко всякому типу семьи. Крестовый поход против мастурбации (о чем я, кажется, говорил вам в начале прошлой лекции) имел своим предметом почти исключительно буржуазную семью. Однако в эпоху, когда эта

кампания достигла своей кульминации, рядом с нею, но без прямой связи, набирала ход совсем другая кампания, обращенная к народной семье, а точнее, к семье складывавшегося городского пролетариата. Эта кампания, начавшаяся несколько позднее первой (первая началась около 1760 г., вторая же — на рубеже веков, в самом начале XIX века, и приобрела размах в 1820-1840-е гг.) и нацеленная на городскую пролетарскую семью, сконцентрирована вокруг иных тем. Вот первая из этих тем. На сей раз уже нет лозунга, выдвигавшегося перед буржуазной семьей: «Будьте как можно ближе к телу ваших детей». Разумеется, нет и такого лозунга: «Избавьтесь от всех второстепенных до-

328

машних и родственников, которые преграждают, нарушают, расстраивают ваши отношения с детьми». Кампания заключается просто-напросто вот в чем: «Женитесь, не наживайте внебрачных детей, чтобы затем их бросить». Эта кампания направлена против свободного сожительства, против внебрачных связей, против внесемейного, или парасемейного, перетекания.

Я не буду предпринимать анализ этого феномена, который, без сомнения, был бы трудным и длительным, но лишь укажу некоторые гипотезы, которые разделяются сегодня большинством историков. До XVIII века в деревнях и городских общинах, даже бедных, законный брак был, как правило, очень уважаемым. Число свободных сожительств и даже внебрачных детей было поразительно скромным. С чем это было связано? Несомненно, с церковным контролем, а также, возможно, с социальным и, в известной степени, судебным контролем. Определенно, и более глубоко, это было связано с тем обстоятельством, что брак был сопряжен с целой системой имущественного обмена, даже у относительно бедных людей. И, во всяком случае, брак подразумевал поддержание или изменение социального статуса. Кроме того, над браком довлели формы общинной жизни в деревнях, приходах и т.д. Словом, брак не просто служил религиозной или

юридической санкцией сексуальных отношений. В него оказывался вовлечен весь социальный персонаж целиком, со всеми своими связями.

Между тем очевидно, что по мере возникновения и становления в начале XIX века городского пролетариата все эти основания брака, все эти связи, все эти нагрузки, которые придавали браку прочность и необходимость, — все эти опоры брака становятся бесполезными. Вследствие этого распространяется внебрачная сексуальность, связанная, возможно, не столько с откровенным бунтом против обязанности вступать в брак, сколько с простым выяснением того, что этот брак с его системой обязанностей и всевозможными институциональными и материальными опорами становится безосновательным в рамках блуждающей по-

пуляции, которая ждет или ищет работу и, во всяком случае, имеет зыбкую, временную работу в случайном месте. Естественно, что в рабочей среде укореняется свободное сожительство (чему имеется ряд свидетельств — по крайней мере, в 1820-1840-е гг. возмущение этим встречается сплошь и рядом).

В этом хрупком, эпизодическом, временном характере брачных отношений буржуазия, очевидно, находила (в некоторых условиях и в некоторые моменты) ряд преимуществ: первым среди таковых была мобильность рабочего населения, мобильность рабочей силы. Но, с другой стороны, очень скоро возникла необходимость в стабильности рабочего класса — как по экономическим причинам, так и по причинам, связанным с политическим ограждением и контролем, с нежелательностью миграций, волнений и т.д. В этот момент и началась, какими бы ни были ее действительные причины, кампания в поддержку брака, которая получила стремительное развитие в 1820-1840-е гг.; кампания, которая велась средствами обыкновенной пропаганды (выпуск книг и т.п.), с помощью экономических рычагов, путем создания обществ поддержки (которые

помогали исключительно тем, кто состоял в законном браке), с помощью таких механизмов, как «сберегательные кассы», с помощью жилищной политики и т.д. Но параллельно эта поддержка брака, эта кампания по укреплению брачных уз, сопровождалась и отчасти корректировалась другой кампанией: в этом устойчивом пространстве, которое вы должны сформировать с тем, чтобы стабильно жить внутри него, в этом социальном пространстве надо быть начеку. Не сливайтесь воедино, делите пространство, держите как можно большую дистанцию; пусть между вами будет поменьше контактов, пусть семейные отношения в этом четко определенном пространстве придерживаются своих границ, соблюдают индивидуальные, возрастные, половые различия. Таким образом, кампания выступает против общих спален, против общих постелей для родителей и детей, а также для детей «разного пола». В конечном счете идеальной является одиночная

постель. Идеальным в проектируемых в это время городских кварталах становится пресловутый трехкомнатный дом: общая комната, комната для родителей и комната для детей; или — комната для родителей, комната для мальчиков и комната для девочек. Никакой близости, никаких контактов, никакой путаницы. Это совсем не то, что было в кампании против мастурбации: «Будьте ближе к вашим детям, вступайте с ними в контакт, вглядывайтесь в их тело как можно пристальнее»; это нечто противоположное: «Держите ваши тела на максимальной дистанции». Как вы понимаете, в рамках этой кампании возникает иного рода проблемати-зация инцеста. Это уже не та опасность инцеста, которая исходит от детей и угрозу которой формулирует психоанализ. Это опасность инцеста между братом и сестрой, между отцом и дочерью. Главное — избежать установления между взрослыми и детьми, между старшими и младшими бпизос-ти, чреватой возможным инцестом.

Итак, две кампании, два механизма, два страха инцеста,

формирующиеся в XIX веке, глубоко различны. Хотя несомненно, что в конечном итоге кампания за сложение сплоченной, аффективно интенсивной буржуазной семьи вокруг сексуальности ребенка и кампания за распределение и укрепление рабочей семьи приходят — не скажу: к точке схода, — но к некоторой взаимозаменяемой или общей для обоих случаев форме. Возникает семейная модель, которую можно назвать межклассовой. Это маленькая клетка «родители — дети», элементы которой дифференцированы, но тесно сплочены, при том что их связывает и в то же время им угрожает опасность инцеста. Однако в этой общей форме, в этой общей оболочке, в этом; собственно говоря, абстрактном коконе происходят два совершенно разных процесса. С одной стороны, процесс, о котором я говорил вам на прошлой лекции, процесс сближения-сгущения, который позволяет выделить в рамках большой семьи, носительницы статусов и имущественных благ, маленькую сплоченную клетку, группирующуюся вокруг угрожающе сексу-ализованного тела ребенка. С другой стороны, идет другой

процесс — уже не процесс сближения-сгущения, а процесс стабилизации-распределения сексуальных отношений: установление оптимальной дистанции в окружении взрослой сексуальности, от которой на сей раз исходит угроза. В одном случае опасна сексуальность ребенка, и именно она подталкивает к сплочению семьи; в другом случае опасна сексуальность взрослого, и именно она требует, наоборот, оптимального распределения семьи.

Таковы два процесса образования, два пути организации клеточной семьи вокруг сексуальной опасности, два способа добиться сексуализации, одновременно опасной и необходимой сексуализации семейного пространства, два способа обозначить точку приложения авторитетного вме-шательства, хотя точнее будет сказать, что в двух случаях имеют место два

разных авторитетных вмешательства. Ибо, с одной стороны, есть опасная, угрожающая сексуализация семьи, исходящая от сексуальности ребенка. Какого рода внешнее вмешательство, какого рода внешняя рациональность ей требуется? Ей требуется рациональность, которая проникнет в семью, будет разрешать вопросы, контролировать и корректировать ее внутренние отношения: это медицина. Опасностям детской сексуальности, с которыми сталкиваются родители, должно отвечать медицинское вмешательство, медицинская рациональность. Напротив, в другом случае налицо сексуальность или, точнее, сексуализация семьи исходя из инцестуозного и опасного влечения родителей или старших детей, — и эта сексуализация вокруг возможного инцеста, идущая сверху, от старших членов семьи, также требует внешнего участия, вмешательства извне, арбитража или, точнее, разрешения. Только на сей раз отнюдь не медицинского, но судебного типа. Судья, жандарм или их всевозможные заместители, существующие сегодня, с начала XX века, все так называемые инстанции социального контроля, социальной помощи — весь этот персонал и должен вмешиваться в семью с целью предотвратить опасность инцеста, исходящую от родителей или старших. Таким образом, у нас есть множество формальных аналогий,

но в действительности — два глубоко различных процесса: с одной стороны, необходимое обращение к медицине, с другой — необходимое обращение в суд, полицию и т.д.

Во всяком случае, мы не должны забывать о том, что в конце XIX века одновременно появляются два механизма, два институциональных тела. Во-первых, психоанализ, который рождается как техника лечения детского инцеста и всех его вредоносных последствий в семейном пространстве. А во-вторых, одновременно с психоанализом, — но, я полагаю, сообразно второму процессу, о котором я говорил, — появляются институты ограждения народных семей, основной функцией которых является отнюдь не лечение

инцестуозных желаний детей, но, как принято говорить, «защита детей от внешней угрозы», то есть от инцестуозных влечений отца и матери, а также их эвакуация из семейной среды. В одном случае психоанализ возвращает желание в семью (вы знаете, кто описал этот феномен лучше меня), а в другом случае, не будем забывать, в симметричном и современном первому процессе совершается другая операция, не менее реальная: ребенка изымают из семьи в виду опасности инцеста со стороны взрослых.

Возможно, следует продолжить это описание двух форм инцеста и двух институциональных ансамблей, которые им отвечают. Возможно, следует сказать, что есть также две совершенно различные теории инцеста. Одна из них представляет инцест как непреодолимое желание, связаннее с развитием ребенка, и под сурдинку нашептывает родителям: «Будьте уверены, что, когда ваши дети прикасаются к себе, они думают о вас». Другая, уже не психоаналитическая, а социологическая теория инцеста описывает запрещение инцеста как социальную необходимость, как условие обмена и благополучия, тоже нашептывает родителям: «Не прикасайтесь к вашим детям. Вы ничего не достигнете этим и, более того, вы много потеряете», — уж не структуру ли обмена, которая определяет и структурирует совокупность социального поля? Было бы интересно проследить игру двух этих форм, институциализации инцеста вкупе с его профи-

лактикой и его теоретизации. Но как бы то ни было, я хочу подчеркнуть абстрактный и академический характер всякой общей теории инцеста, и в частности, разумеется, известной этнопсихоаналитической попытки связать запрет на взрослый инцест с инцестуозным желанием у детей. Я хочу показать, что абстрактна всякая теория, которая говорит: поскольку дети испытывают влечение к своим родителям, у нас есть все основания запретить родителям прикасаться к своим детям. Есть два типа сложения клеточной семьи, есть два типа определения инцеста, есть две

характеристики страха инцеста и две институциональные сети вокруг этого страха; не скажу, что есть две сексуальности, буржуазная и пролетарская (или народная), но уверен, что есть две формы сексуализации семьи, или две формы «фамилиализации» сексуальности, два семейных пространства сексуальности и сексуального запрета. И эту двойственность не в силах эффективно преодолеть никакая теория.

Вот в каком направлении я хотел продолжить сказанное на предыдущей лекции. Теперь же вернемся назад и попытаемся связать эти замечания о сексуальности с тем, что я говорил вам об инстинкте и персонаже монстра, так как я думаю, что персонаж ненормального, весь статус, весь размах которого открывается в конце XIX века, имел за собою двух-трех предшественников. Вот его родословная: юридический монстр, о котором я говорил, маленький мастурба-тор, которому я посвятил последние занятия, и третий предшественник, о котором я, к сожалению, рассказать не успел (но, как вы увидите,' он не слишком важен), — это недисциплинированный. Теперь я попытаюсь показать, как сомкнулись между собою проблематика монстра и инстинкта и, с другой стороны, проблематика мастурбатора и детской сексуальности.

Я попытаюсь очертить процесс сложения судебно-пси-хиатрического механизма, который возник в ответ монстру, или проблеме беспричинного преступника. Внутри этого механизма и с опорой на него возникли три, на мой взгляд, важные вещи. Во-первых, определение общего поля пре-

ступности и безумия. Расплывчатого, сложного, переменчивого поля, ибо выяснилось, что за всяким преступлением вполне может быть обнаружено некое безумное поведение, и, наоборот, во всяком безумии вполне может быть заключена опасность преступления. Возникло поле общих объектов безумия и преступления. Во-вторых, вследствие этого возникла необходимость если пока еще не института, то, во всяком случае,

инстанции судебно-медицинского характера, представляемой персонажем психиатра, который уже постепенно становится криминалистом; необходим психиатр, который в принципе один обладает возможностью провести границу между преступлением и безумием и вместе с тем вынести суждение о том, какова опасность, скрывающаяся во всяком безумии. Наконец, в-третьих, в качестве привилегированного понятия в этом поле объектов, обозреваемом психиатрической властью, возникло понятие инстишсга как непреодолимого влечения, как поведения, нормально расположенного или ненормально смещенного на оси произвольного и непроизвольного: таков принцип Байарже.

Далее, что мы видим, глядя на другую нить, на еще одно генеалогическое древо, которое я попытался наметить? На фундаменте плотского греха в XVIII веке возникает смычка — не судебно-психиатрическая, но семейно-психи-атрическая смычка, отвечающая уже не страшному монстру, а вполне обычному персонажу, каковым является подрос-ток-мастурбатор, представленный в виде ужасного или, во всяком случае, опасного монстра в силу насущной необходимости. Что же возникает в этой организации, вследствие этого механизма? С одной стороны, как я говорил в прошлый раз, сущностная принадлежность сексуальности к области болезней, а точнее, принадлежность мастурбации к общей этиологии болезни. Сексуальность, по крайней мере в своей мастурбационной форме, входит как постоянный и часто встречающийся элемент в поле этиологии, в круг причин болезни: это постоянный элемент, так как он обнаруживается везде, но, вообще-то говоря, случайный, так как мастурбация может повлечь за собой какую угодно болезнь.

Во-вторых, этот механизм порождает необходимость в медицинской инстанции внутренней поддержки, вмешательства и рационализации семейного пространства. И наконец, по этой общей территории болезни и

мастурбации, соотносящейся с медицинским знанием-властью, распространяется элемент, понятие которого в эту эпоху находится в стадии разработки: это понятие сексуальной «наклонности» или сексуального «инстинкта» — такого инстинкта, который, в силу самого своего непостоянства, обречен уклоняться от гетеросексуальной и экзогамной нормы. Итак, происходит смычка психиатрии с судебной властью. Этой смычке психиатрия обязана проблематикой непреодолимого влечения и появлением области инстинктивных механизмов как привилегированной области своих объектов. Тогда как симметричной смычке с семейной властью (которой увенчалось совсем другое генеалогическое древо) психиатрия обязана другой своей проблематикой — проблематикой сексуальности и анализа сексуальных отклонений.

Из чего, полагаю, следуют два вывода. Первый — это, разумеется, огромная прибыль в сфере возможного вмешательства психиатрии. В прошлом году я попытался показать вам, как на территории, которая традиционно была кругом компетенции психиатрии, в области умопомешательства, слабоумия и бреда, безумие [rectius: психиатрия], не покидая лечебницы, превратилось в своего рода управление безумцами, внедрив особую технологию власти. И вот теперь психиатрия оказалась сопряжена с совсем другой областью — вовсе не с управлением безумцами, но с контролем семьи и сферой необходимого вмешательства в уголовную практику. Впечатляющее расширение: с одной стороны, психиатрии предстоит ведать всей областью отклонений и нарушений закона, а с другой, — основываясь на своей технологии управления безумцами, она призвана взять под контроль расстройства внутрисемейных отношений. На огромной территории, простирающейся от малого господства в семье до общей, непререкаемой формы закона, психиатрия выступает, призвана выступать и функционировать

как технология индивида, которой суждено стать обязательной для работы ключевых механизмов власти. Психиатрия становится одним из внутренних операторов, которого мы встречаем попеременно или одновременно в столь разных устройствах власти, как семья и судебная система, как в отношении «родители — дети», так и в отношении «государс-тво — индивид», как при разрешении внутрисемейных конфликтов, так и при контроле и анализе нарушений закона. Психиатрия — это общая технология индивидов, которую мы встречаем всюду, где есть власть: в семье, школе, мастерской, суде, тюрьме и т.д.

Таким образом, происходит впечатляющее расширение области деятельности психиатрии. Но в то же время психиатрия оказывается перед совершенно новой для нее задачей. Дело в том, что условием осуществления, эффективного осуществления этой общей функции, этого всеприсутствия или междисциплин арности, является способность психиатрии организовать единое поле инстинкта и сексуальности. Если психиатрия хочет эффективно контролировать всю эту область, широту которой я попытался показать, если она хочет эффективно функционировать как в семейно-психи-атрической, так и в судебно-психиатрической смычке, то ей нужно выявить перекрестную игру инстинкта и сексуальности, то есть в пределе, игру сексуального инстинкта как конститутивного элемента всех з'мственных болезней и, более того, всех поведенческих нарушений: от тяжких преступлений, идущих вразрез с наиболее важными законами, до мельчайших отклонений, будоражащих маленькую семейную [клетку]. Иными словами, она должна выработать не только дискурс, но и аналитические методы, концепты, теории, с помощью которых можно было бы переходить, оставаясь внутри психиатрии и не покидая ее границ, от детского аутоэротизма к убийству, от незначительного инцеста-прикосновения к ненасытному людоедству монстров-антропофагов. Вот какова теперь, начиная с 1840-1850-х гг., задача психиатрии (таким образом, я возвращаюсь к теме, оставленной после разговора о Байарже). Всю вторую поло-

вину XIX века будет разрабатываться проблема смычки инстинкта и сексуальности, желания и безумия, Удовольствия и преступления — смычки, с помощью которой страшных монстров, возникших на границе судебного аппарата, удастся сократить, расщепить, проанализировать и сделать обыкновенными, найдя их в смягченной форме внутри семейных отношений, а мелких мастурбаторов, которые прозябали в тиши семейного очага, — раз за разом обнаруживая, раздувая и демонстрируя их, — удастся превратить в ужасных преступников-безумцев, которые насилуют, расчленяют и пожирают людей. Как происходит это воссоединение? Как разрабатывается двойная теория инстинкта и сексуальности, как решается эта политико-эпистемологическая задача психиатрии, начиная с 1840-1850-х гг.? Об этом-то я и хотел бы сейчас поговорить.

В первую очередь это воссоединение происходит путем открытия границ между мастурбацией и прочими сексуальными отклонениями. В самом деле, вы наверняка помните, как в прошлый раз я настаивал на том, что мастурбация смогла сделаться первостепенной заботой семейной клетки вследствие того, что она оказалась обособлена от всех остальных непризнанных или осуждаемых сексуальных проявлений. Я пытался показать вам, что мастурбация всегда определялась как нечто совершенно отдельное, совершенно необычное. Столь необычное, что, с одной стороны, она определялась как следствие инстинкта или механизма, безоговорочно чуждого нормальной, реляционной и двуполой сексуальности (теоретики XVIII века были убеждены, что детской мастурбацией и взрослой сексуальностью руководят совершенно разные механизмы). Но, с другой стороны, последствия этой [детской] сексуальности соотносили ее не с аморальностью как таковой и даже не с аморальностью или ненормальностью сексуального свойства: последствия мастурбации обнаруживались в области соматической патологии. Это была телесная, физиологическая и даже, в предельном случае,

патологоанатомическая расплата: именно ее в конечном счете влекла за собой мастурбация как принцип

болезни. Я бы сказал, что в мастурбации, какою она понималась, анализировалась и преследовалась в XVIII веке, был минимум возможной сексуальности. В этом-то несомненно и заключался гвоздь кампании против нее. Родителям говорили: «Занимайтесь проблемой мастурбации ваших детей и будьте уверены, что тем самым вы не затронете их сексуальность».

Теперь же, с того момента, когда психиатрия XIX века оказалась перед необходимостью объять обширную область, простирающуюся от семейных отклонений до противозаконных деяний, ее задачей, наоборот, становится вовсе не изолировать мастурбацию, но наладить сообщение между всеми внутрисемейными и внесемейными отклонениями. Психиатрия должна выстроить, вычертить генеалогическое древо всех сексуальных расстройств. И тут, в качестве первого решения этой задачи, мы встречаем знаменитые трактаты XIX века по сексуальной психопатологии, первым в ряду которых была, как вы знаете, «Psychopatia sexualis» Генриха Казна, вышедшая в Лейпциге в 1844 г. (насколько мне известно, это первый трактат по психиатрии, всецело посвященный сексуальной психопатологии, однако последний, в котором о сексуальности говорится по-латыни; к сожалению, он так и не был переведен, хотя меня, насколько моя латынь сумела с ним справиться, его текст очень заинтересовал). Что же мы находим в этом труде? В «Psychopatia sexualis» Генриха Каана мы, прежде всего, находим тему, которая бесспорно роднит эту книгу со всей теорией сексуальности ее эпохи. Согласно Каану, человеческая сексуальность вписывается своими механизмами и общими формами в естественную историю сексуальности, которую можно возвести к растениям. Утверждение сексуального инстинкта — nisus sexualis, как говорится в тексте, — вот что является не то чтобы психической, а, скажем просто, динамической манифестацией работы

половых органов. Как существует некое чувство, впечатление, некая динамика голода, соответствующая аппаратам питания, так существует и сексуальный инстинкт, соответствующий работе половых органов. Тако-

ва недвусмысленная натурализация человеческой сексуальности, и вместе с тем таков принцип ее генерализации.

Для этого инстинкта, для этого nisus sexualis, который описывает Казн, соитие (то есть гетеросексуальный реляционный половой акт) является одновременно естественным и нормальным. Однако, говорит Каан, соития недостаточно для полного определения или, вернее, полного осуществления силы и динамики этого инстинкта. Сексуальный инстинкт превосходит, причем естественным образом превосходит, свое естественное назначение. Другими словами, по отношению к соитию он нормально избыточен и частично маргинален. Это силовое превосходство сексуального инстинкта над копуляционным предназначением, говорит Каан, проявляется и эмпирически подтверждается рядом явлений, в частности сексуальностью детей, и прежде всего сексуальностью, которая ясно просматривается в детских играх. Когда дети играют, в самом деле можно заметить, хотя их половые органы определились еще лишь предварительно и сексуальный nisus не приобрел свою силу, что их игры, напротив, очень отчетливо сексуально поляризованы. Игры девочек всегда отличаются от игр мальчиков, и это доказывает, что за всем поведением детей, даже за их играми, присутствует подоплека, поддержка сексуального nisus, сексуального инстинкта, который уже имеет свою специфику, даже когда органический аппарат, которым он должен управлять и который он должен пронизывать, дабы приводить его к соитию, еще далек от работоспособности. Существование этого nisus sexualis заметно и в совершенно другой области — уже не в игре, но в любознательности. Так, дети семи-восьми лет, согласно Казну, уже испытывают величайшее любопытство не только к своим половым органам,

но и к половым органам своих товарищей, причем как своего, так и противоположного пела. Во всем этом — в самой работе разума, в этой любознагельности, воодушевляющей детей и к тому же способствующей их обучению, — налицо присутствие, работа сексуального инстинкта. Таким образом, сексуальный инстинкт в своей жизненной энергии, в своем

динамизме выходит далеко за пределы обыкновенного соития: он берет начало прежде соития и превосходит его.

Разумеется, этот сексуальный инстинкт оказывается от природы направлен на соитие, сфокусирован на нем. Но, поскольку это соитие, в некотором смысле, является хронологически последней целью сексуального инстинкта, его неустойчивость вполне объяснима: ведь это слишком энергичный, слишком ранний, слишком емкий инстинкт, он слишком вездесущ в организме и поведении индивидов, чтобы получать эффективное выражение, то есть чтобы осуществляться исключительно в виде взрослого двуполого соития. По этой причине, объясняет Каан, он подвержен целому ряду аномалий, всегда рискует отклониться от нормы. Совокупность этих отклонений, естественных и в то же время ненормальных, и образует область psychopatia sexualis, в рамках которой Генрих Каан выстраивает династию различных сексуальных нарушений, составляющих в его глазах особую и единую область. Он перечисляет эти нарушения: существует onania (онанизм); существует педерастия — как любовь к неполовозрелым; существует то, что он называет лесбийской любовью, — любовь индивидов, как мужчин, так и женщин, к лицам своего пола; существует соитие с мертвецами, скотоложство и, наконец, шестое отклонение. Вообще во всех трактатах по сексуальной психопатологии неизменно присутствует маленькая деталь... — кажется, это Крафт-Эбинг считал одним из наихудших сексуальных отклонений болезнь, при которой люди ходят по улице с ножницами и отрезают девочкам косы. Да уж, это просто мания! Но за

несколько лет до Крафт-Эбинга Генрих Каан утверждает, что существует одно сексуальное отклонение, весьма значительное сексуальное отклонение, которое его очень беспокоит: половое сношение со статуями. Впрочем, так или иначе, это первая большая, всеобъемлющая династия сексуальных отклонений. И надо сказать, что в общей области psychopatia sexualis онанизм, который, как видите, фигурирует в числе отклонений и поэтому является не более чем одним из элементов этого класса, выполняет со-

вершенно особую роль, занимает весьма привилегированное место. В самом деле, откуда идут другие извращения, не связанные с онанизмом? Как возникают подобные нарушения законов естественного сношения? Да вот же в чем дело: фактором отклонения выступает воображение, то, что называется phantasia, болезненное воображение. Именно оно способствует преждевременному желанию или, точнее, возбуждаемое преждевременными желаниями, находит дополнительные, побочные, заместительные средства для их удовлетворения. Как говорит Казн, phantasia, воображение, прокладывает путь всем сексуальным отклонениям. Следовательно, люди с ненормальной сексуальностью берутся из числа детей или же тех, кто в детстве осуществлял сексуально поляризованное воображение путем онанизма и мастурбации.

Мне кажется, что в этом анализе Генриха Казна, который может показаться довольно-таки безыскусным, тем не менее присутствует ряд очень важных моментов для истории психиатрической проблематизации сексуальности. Во-первых, то, что ненормальность естественна для инстинкта. Во-вторых, то, что зазор между естественностью и нормальностью инстинкта, или, другими словами, глубинная и неотчетливая связь между естественностью инстинкта и его аномалией, чаще и определеннее всего проявляется в детстве. Третья важная тема: существует явственная связь между сексуальным инстинктом и phantasia, или

воображением. Если инстинкт как таковой привлекается в эту эпоху главным образом как подоплека привычных, непреодолимых, автоматических действий, не сопровождающихся мыслями или представлениями, то сексуальный инстинкт, описываемый Кааном, связан, помимо прочего, с воображением. Именно воображение открывает перед ним пространство, где он может раскрыть свою ненормальную природу. Именно в воображении сказываются эффекты расхождения природы и нормальности, и именно оно, воображение, будет отныне служить посредником, передатчиком для всех каузальных и патологических проявлений сексуального инстинкта.

Коротко можно сказать следующее. Психиатрия уже осваивала в это время инстинкт, но этот инстинкт (вспомните, о чем мы говорили три или четыре занятия назад) был, по сути своей, альтернативой бреда. Там, где не удавалось обнаружить бред, следовало привлекать безмолвные и автоматические инстинктивные механизмы. И вот Генрих Каан открывает в сексуальном инстинкте такой инстинкт, который, разумеется, не принадлежит к разряду бреда, однако несет в себе некоторую связь, интенсивную, явственную и постоянную связь с воображением. Взаимная работа инстинкта над воображением и воображения над инстинктом, их смычка и система их взаимодействия — вот что позволяет провести общий ряд, соединяющий механику инстинкта и отчетливые проявления бреда. Иначе говоря, решающее значение для плодотворности анализа психиатрических понятий принадлежит введению воображения в инстинктуальную экономику при посредничестве сексуального инстинкта.

И наконец, в связи с этой книгой Каана надо подчеркнуть то, что в ней обнаруживается следующий фундаментальный тезис. Дело в том, что с учетом этого механизма инстинкта и воображения сексуальный инстинкт оказывается в истоке не только соматических расстройств. Генрих Каан удерживает в своем трактате старые этиологии, о которых я говорил вам в

прошлый раз и согласно которым гемиплегия, общий паралич, опухоль мозга могут явиться следствием чрезмерной мастурбации. Все это есть в его книге, однако есть в чей и то, чего мы не найдем в антимастурбационной кампании: согласно Каану, мастурбация может сама по себе повлечь целый ряд одновременно сексуальных и психиатрических расстройств. Организуется особое, отдельное поле сексуальной аномалии внутри поля психиатрии.

Книга Каана вышла в 1844 г. Это произошло в эпоху, когда Причард выпустил свою знаменитую книгу о душевных болезнях, которая пусть не ставит точку, но все же свидетельствует о перебое в развитии теории умопомешательства, сосредоточенной на бреде; с нею в поле психиатрии входит целый ряд расстройств поведения, не связанных с

бредом. Почти одновременно Гризингер закладывает основы нейропсихиатрии, основываясь на общем правиле, согласно которому объяснительные и аналитические принципы для ментальных заболеваний должны быть теми же, что и для неврологических болезней. И наконец, с разницей в один или два года Байарже, о котором я вам говорил, ус-танавливает примат оси произвольного и непроизвольного над привилегией, некогда отданной бреду. Словом, 1844-1845гг. ознаменовались концом алиенистики и зарождением психиатрии, или нейропсихиатрии, организованной вокруг влечений, инстинктов и автоматизмов. Этой же датой завершается история сказаний о мастурбации — или, во всяком случае, возникает психиатрия, анализ сексуальности, характеризующийся поиском сексуального инстинкта, который пронизывает все поведение, от мастурбации до нормальной деятельности. Это эпоха, когда при участии Генриха Казна складывается психиатрическая генеалогия сексуальных отклонений. Это момент, когда — опять-таки благодаря книге Казна — устанавливается первостепенная и этиологическая роль воображения или, точнее говоря, воображения з связке с инстинктом. И наконец, это момент,

когда детские стадии развития инстинктов и воображения приобретают определяющую роль в этиологии болезней и прежде всего умственных болезней. Таким образом, книга Генриха Каана обозначает дату рождения или как минимум дату вступления сексуальности и сексуальных отклонений на территорию психиатрии.

Но мне кажется, что это была лишь первая стадия процесса: открытие границ мастурбации, которая так настойчиво акцентировалась и в то же время обособлялась в рамках той кампании, о которой я рассказывал вам в прошлый раз. Открытие границ: с одной стороны, мастурбация сопрягается с сексуальным инстинктом вообще, с воображением и, тем самым, со всем полем отклонений и в конечном счете болезней. Но необходимо (и это вторая задача или, если угодно, вторая операция, осуществленная психиатрией в середине XIX века) очертить то пространство добавочной власти, ко-

торое назначает сексуальному инстинкту совершенно особую роль в генезисе несексуальных расстройств: необходимо выстроить этиологию видов безумия или ментальных болезней, основанную на истории сексуального инстинкта и связанного с ним воображения. А значит, необходимо освободиться от старой этиологии, о которой я говорил вам в прошлый раз (от этиологии, которая шла через истощение тела, ослабление нервной системы и т.д.), и найти собственную механику сексуального инстинкта и его аномалий. Об этой этиологической валоризации, об этой добавочной причинности, которая все более настойчиво приписывается сексуальному инстинкту, имеется ряд теоретических свидетельств, утверждений наподобие слов того же Генриха Каана: «Сексуальный инстинкт руководит всей психической и физической жизнью». Однако я хотел бы остановиться на одном конкретном случае, который ясно показывает, как механика сексуального инстинкта постепенно приобретала первенство над механикой всех прочих инстинктов, чтобы в итоге сыграть

свою фундаментальную этиологическую роль.

Это история, происшедшая между 1847 и 1849 годами, известная как история солдата Бертрана. До самого последнего времени я числил ее в категории дел о мономании, характерными примерами которых являются дела Генриетты Корнье, Леже, Папавуана и т.п. По-моему, я даже относил это дело к 1830 г. (если так, то прошу прощения). Простите, если я ошибся, но история солдата Бертрана относится к 1847-1849 гг. Как бы то ни было, я допустил если не хронологическую, то уж точно историческую или эпистемологическую ошибку. Ибо эта история, во всяком случае по многим своим обстоятельствам, имеет совершенно иную конфигурацию, нежели дело Корнье, о котором я говорил пять или шесть недель назад. Солдат Бертран — это человек, которого однажды поймали на кладбище Монпарнас за осквернением могил. Действительно, с 1847 г. (а схвачен он был в 1849 г.) он совершил серию осквернений на провинциальных кладбищах, а также на кладбищах вблизи

Парижа. Когда преступления участились и приобрели демонстративный характер, Бертрана начали выслеживать, и однажды ночью, кажется, в мае 1849 г., он был ранен сидевшими в засаде жандармами, скрылся в госпитале Валь-де-грас (поскольку был солдатом) и там по собственной воле во всем признался врачам. Он рассказал, что с 1847 г. время от времени, с регулярными или нерегулярными перерывами, но не постоянно, был обуреваем желанием раскапывать могилы, открывать гробы, вынимать оттуда тела, разрезать их своим штыком, извлекать кишки и прочие органы, а затем развешивать тела на крестах и ветвях деревьев, составляя из них гирлянду. Но, говоря об этом, Бертран не упомянул, что среди оскверненных им таким образом трупов женские тела по численности значительно превосходили мужские (мужчин было, по-моему, не больше двух, тогда как остальные полтора десятка тел принадлежали женщинам и, в

основном, молодым девушкам). Привлеченные, встревоженные этим обстоятельством доктора или следователи решили изучить выпотрошенные тела. И обнаружили на останках этих тел, впрочем уже сильно разложившихся, следы сексуальных посягательств. Что происходит дальше? Сам Бертран и его первый врач (военный врач по имени Маршаль, представивший экспертизу для военного трибунала, который судил Бертрана) преподносят вещи следующим образом. Они говорят (Бертран от первого лица, а Маршаль — в своем отчете психиатра): «Исходным было желание осквернять могилы; желание уничтожать мертвые тела, и так уже уничтоженные». Как говорит в своем отчете Маршаль, Бертран поражен «деструктивной мономанией». Эта деструктивная мономания была типичным случаем мономании, ибо речь шла об уничтожении чего-то, уже подвергшегося далеко зашедшему разрушению. Это был, в некотором роде, пароксизм уничтожения: расчленение тел, уже наполовину разложившихся. Как только эта деструктивная мономания приобрела силу, объясняет Маршаль, солдата Бертрана поразила вторая мономания, в известном смысле сопряженная с первой, которая, в свою очередь, подтверждает ее патоло-

гический характер. Эта вторая мономания — «эротическая мономания», заключающаяся в том, что упомянутые тела, или останки тел, используются для получения сексуального удовольствия. Тут Маршаль делает интересное сравнение с другим случаем, о котором выяснилось за несколько месяцев или лет до этого. Это была история слабоумного, помещенного в больницу Труа, который прислуживал там и имел доступ в морг. Там, в морге, он удовлетворял свои сексуальные потребности с подвернувшимися трупами женщин. В обоих этих случаях, говорит Маршаль, нет эротической мономании, ибо мы имеем дело с человеком, у которого есть сексуальные потребности. Он не может удовлетворить эти сексуальные потребности с живыми служащими госпиталя, так как никто не

желает оказывать ему в этом помощь и поддержку. Для него остаются только трупы, а потому естественная и в каком-то смысле рациональная механика интересов прямиком приводит его к осквернению этих трупов. Поэтому упомянутый слабоумный не может считаться пораженным эротической мономанией. Напротив, солдат Бертран, чье патологическое состояние первоначально проявилось в виде мании уничтожения, обнаруживает за деструктивной манией другой симптом, а именно — эротическую мономанию. Он молод, имеет нормальную внешность, у него есть деньги. Так почему же он не найдет девушку, чтобы удовлетворить свои потребности? И Маршаль, в терминах, полностью совпадающих с терминами анализа Эскироля, делает вывод о том, что сексуальное поведение Бертрана продиктовано мономанией, или проявлением фундаментальной деструктивной мономании в виде эротической мономании. В самом деле, ца уровне клинической картины совершенно ясно, что деструктивная симптоматика количественно преобладает над эротической. Но в 1849 г. в газете под названием «Медицинский союз» психиатр по имени Мишеа предлагает анализ, имеющий противоположные выводы, в котором он берется показать, что в сердцевине патологического состояния Бертрана находится «эротическая моно-

мания», тогда как «деструктивная мономания» является не более чем следствием мономании или, во всяком случае, болезни, связанной именно с «инстинктом воспроизводства», как тогда говорилось. Анализ Мишеа весьма интересен. Сначала он показывает, что речь никоим образом не идет о бреде, и проводит различие между случаем солдата Бертрана и вампиризмом. Что такое вампиризм? Вампиризм, говорит Мишеа, это особого рода бред, при котором живой человек, словно бы находясь в кошмаре (в тексте говорится: «такова дневная разновидность кошмара»), думает, будто мертвые, или некая категория мертвых, выходят из могил и нападают на живых. У Бертрана же

все наоборот. Во-первых, он не бредит и к тому же отнюдь не является вампири-ческим персонажем. Он не вовлек сам себя в бредовую тему вампиров, ибо, скорее уж, является вампиром наоборот. Ведь Бертран — живой человек, преследующий мертвых, а в некотором смысле и пьющий их кровь; таким образом, в нем нет никаких следов бредовой убежденности. Речь идет о безумии без бреда. Это ясно всем. Но в этом безумии без бреда есть две совокупности симптомов: с одной стороны, деструктивные, а с другой, эротические. И вопреки симп-томатологической незначительности эротизма, именно он, с точки зрения Мишеа, играет здесь главную роль. Разумеется, Мишеа не выстраивает от эротизма генеалогию симптомов, тем более что у него не было концептуального или аналитического каркаса, позволяющего это сделать. Но он выдвигает общий принцип, задает обрамление возможной идеологии.

Он говорит, что сексуальный инстинкт, вне зависимости от частностей, наиболее важен и «наиболее властен среди побуждающих человека и животное потребностей». Поэтому — в чисто количественных терминах, в терминах динамики или экономики инстинктов, — имея дело с рас-стройством инстинктов, нужно всегда искать как возможную причину сексуальный инстинкт, так как он — самый бурный, самый властный, самый емкий из всех инстинктов. Причем, говорит Мишеа, этот сексуальный инстинкт может

удовлетворяться, всегда оставаясь источником удовольствий, совершенно иначе, нежели в актах, ведущих к размножению вида. Иными словами, Мишеа признает абсолютно сущностным, абсолютно естественным для инстинкта неравенство удовольствия и акта размножения. И доказательство этого неравенства он видит в препубертатной мастурбации у детей, а также в удовольствии, которое женщины испытывают, будучи беременными или после менопаузы, то есть тогда, когда они не могут быть

оплодотворены.

Таким образом, инстинкт обособляется от акта оплодотворения в силу того обстоятельства, что он, по сути своей, является источником удовольствия, и это удовольствие может быть локализовано, или актуализировано, в неисчислимом множестве актов. Акт размножения или воспроизводства является всего лишь одной из форм, в которых может состояться или возникнуть удовольствие, внутренне присущий сексуальному инстинкту экономический принцип. Поэтому как источник удовольствия, не связанного от природы с размножением, сексуальный инстинкт может быть подоплекой целого ряда поведенческих проявлений к размножению не причастных. И Мишеа перечисляет их: это «греческая любовь», «скотоложство», «влечение к объекту нечувствительной природы», «влечение к [человеческому] трупу» (к уничтожению кого-либо, к смерти кого-либо и т.д.) как источники «удовольствий». Вследствие самой своей силы сексуальный инстинкт является наиболее важным и, следовательно, господствующим в общей экономике инстинктов. Но как принцип, вызывающий удовольствие (причем вызывающий удовольствие где угодно, когда угодно и в любых условиях), он смыкается со всеми прочими инстинктами, и удовольствие, испытываемое при удовлетворении инстинкта, должно быть соотнесено, с одной стороны, с самим этим инстинктом, а с другой стороны — с сексуальным инстинктом, который, в некотором смысле, является универсальным источником универсального удовольствия. Мне кажется, что с анализом Мишеа в психиатрию входит новый объект, или новый концепт, которому ранее в ней не было места;

он разве что проглядывал, вырисовывался в нескольких анализах Лере (я говорил с вами об этом в прошлом году). Это роль удовольствия. У Мишеа удовольствие становится психиатрическим, или психиатризируемым, объектом. Обособление сексуального инстинкта от репродукции обес-

печивается механизмами удовольствия, и это обособление позволяет определить единое поле отклонений. Не скованное нормальной сексуальностью удовольствие служит опорой целого ряда ненормальных, отклоняющихся, подлежащих психиатризации видов инстинктивного поведения. Так намечается, — чтобы сменить и уже сменяя старую теорию умопомешательства, сосредоточенную на представлении, интересе и заблуждении, — теория инстинкта и его отклонений, связанная с воображением и удовольствием.

В следующий раз я хотел бы рассказать вам о том, как психиатрия, — открывая перед собой это новое поле инстинкта, связанного с воображением и удовольствием, эту новую серию «инстинкт — воображение — удовольствие», свою единственную возможность охватить всю область, отведенную ей политически или, если хотите, назначенную ей организацией механизмов власти, — как психиатрия, найдя орудие охвата всей этой области, оказывается перед необходимостью разработать ее в своей собственной теории, на своем собственном концептуальном каркасе. Именно в этом, на мой взгляд, заключен смысл теории вырождения. С вырождением, с персонажем выродка, возникает общая формула охвата психиатрией той области вмешательства, которую доверила ей механика власти.

* * *

Основываясь на конкретном деле, я хотел бы представить вам комбинированную, смешанную фигуру, соединяющую в себе черты монстра, юного мастурбатора и непослушного — или, во всяком случае, не поддающегося нормативной системе воспитания. Дело, о котором я говорю, относится к 1867 г. и является, как вы увидите, необы-

чайно банальным, однако в нем можно усмотреть, если не зарождение ненормального как психиатризируемого индивида, то, по крайней мере, точное указание периода психиатризации ненормального и того способа,

каким она была осуществлена. Это дело сельскохозяйственного рабочего из окрестностей Нанси, переданного в сентябре-октябре 1867 г. административному главе его деревни родителями малолетней девочки, которую он наполовину, отчасти, в некоторой степени изнасиловал. Против него выдвинули обвинение. Он подвергается первому психиатрическому обследованию местным врачом, после чего препровождается в Маревиль, в крупную психиатрическую лечебницу региона Нанси, существующую, надо сказать, и поныне. Там в течение нескольких недель он проходит полное психиатрическое обследование под наблюдением двух психиатров, один из которых имел известность: его звали Бонне. Что же выявляет досье этого персонажа? В момент совершения деяний ему было сорок лет. Он родился внебрачным ребенком, его мать умерла, когда он был подростком, и впоследствии он жил на окраине деревни, почти неграмотный, немного пьющий, нелюдимый, имея мизерный заработок. И являясь, в некоторой степени, деревенским сумасшедшим. И я уверяю вас, что нет моей оплошности в том, что его фамилия была Жуй*.

Допрос пострадавшей девочки показал, что сначала Шарль Жуй мастурбировал с ее помощью в поле. Собственно говоря, эта девочка, Софи Адам, и Шарль Жуй были тогда не одни. Вместе с ними была еще одна девочка, которая смотрела на происходящее, но отказалась сменить свою подружку, когда та попросила ее об этом. Затем, повстречав одного крестьянина, который проходил мимо по дороге домой, девочки рассказали ему обо всем, а именно о том, как делали вместе с Жуй «матон», то есть, на местном наречии, простоквашу. Крестьянин, казалось, ничуть этим не обес-

* Фамилия Жуй (Jouy) во французском языке созвучна глаголу jouir (наслаждаться) и его производным —jouissance (наслаждение), jouisseur (ищущий наслаждений, жуир) и т.д.

покоился, однако некоторое время спустя, в день праздника деревни,

Жуй увел маленькую Софи Адам (а может быть, Софи Адам увела Шарля Жуй — не важно) в овраг у дороги, ведущей в Нанси. И там что-то произошло — не исключено, что полуизнасилование. Так или иначе, Жуй великодушно дал девочке четыре су, и та побежала на ярмарку, чтобы купить жареный миндаль. Само собой, —- рассказывает девочка, она ничего не сказала родителям, боясь заработать пару оплеух. И только несколько дней спустя мать что-то заподозрила, стирая ее белье.

То, что судебная психиатрия взялась за подобное дело; то, что она разыскала в глухой деревне обвиняемого в оскорблении нравов (я бы даже сказал, банального обвиняемого в обычном оскорблении элементарных нравов); то, что она приняла к рассмотрению этого персонажа; то, что он был подвергнут первой психиатрической экспертизе, а затем и второму обследованию, очень углубленному, тщательному, полному обследованию; то, что его поместили в лечебницу; то, что психиатрия потребовала и без труда добилась от судьи решения прекратить дело; и, наконец, то, что в итоге она добилась окончательной (если верить документам) «изоляции» этого человека, — все это свидетельствует не только о серьезном изменении в области объектов, с которыми работает психиатрия, но и о совершенно новом принципе ее функционирования. Что же такое это новое психиатрическое функционирование, с которым мы сталкиваемся в этом деле?

Напомню вам образцовое, основополагающее дело, о котором я говорил вам несколько месяцев назад. Это дело Генриетты Корнье, служанки, которая практически без единого слова, без объяснений, без малейшего дискурсивного сопровождения обезглавила маленькую девочку. Генриетта Корнье — это целый пейзаж. Она, конечно, тоже была крестьянкой, но крестьянкой, переехавшей в город. Заблудшая, потерянная дочь сразу в нескольких смыслах этого слова, ибо она все время переезжала с места на место, ибо она была брошена своим мужем или любовником, имела нескольких детей, которых, в свою очередь, бросила сама, и к тому же, в

той или иной степени, была проституткой. Заблудшая дочь, но и безмолвный персонаж, который без всяких объяснений совершил этот чудовищный поступок, — чудовищный поступок, произведший в городской среде эффект разорвавшейся бомбы и промелькнувший перед глазами очевидцев подобно фантастическому, черному, таинственному метеору, о котором никто не мог сказать ни слова. Никто и не сказал бы о нем ничего, если бы по ряду теоретических и политических причин им не заинтересовались психиатры.

Дело Шарля Жуй носит довольно-таки родственный характер, однако его пейзаж совершенно другой. Шарль Жуй — персонаж, близкий к типу деревенского сумасшедшего: простой, молчаливый. Человек без происхождения, внебрачный ребенок, тоже, как и Генриетта Корнье, непостоянный. Ходит с места на место: «Что вы делали с четырнадцатилетнего возраста? — Жил то у одних, то у других», — отвечает он. Был исключен из школы: «Вами были довольны [...] в школе? — Меня не захотели там держать». Был нежелателен в играх: «Вы когда-нибудь играли с другими мальчиками?» Ответ: «Они не хотели со мной играть». Также он был отлучен и от сексуальных игр. Психиатр весьма прозорливо спрашивает его, в связи с этой мастурбацией вместе с девочками, а почему он не обратился к девочкам постарше. И Шарль Жуй отвечает, что они смеялись над ним. Он был отверженным даже у себя дома: «Когда вы возвращались [с работы. — *М.Ф.],* что вы делали? — Я сидел в конюшне». Да, это маргинальный персонаж, но в своей деревне он вовсе не чужак. Он глубоко вовлечен в социальную конфигурацию, он обретается и вращается в ней, функционирует в ней. Экономически функционирует в ней очень отчетливым образом, ибо, строго говоря, является последним работником, выполняет последнюю часть работы, то, чего никто больше делать не желает, и получает самое низкое жалованье: «Сколько вы зарабатываете?» И он отвечает: «Сто франков,

питание и рубашку». Тогда как зарплата сельскохозяйственного рабочего в этом регионе и в это время составляла в среднем четыреста франков. Он им-

мигрант у себя дома, он функционирует как обитатель социальной окраины, которая охватывает низкооплачиваемых.

Его блуждающее, неустойчивое положение имеет четкую экономическую и социальную функцию там, где он находится. Даже сексуальные игры, которым он предается и которые составляют предмет его дела, — согласно тому, что можно вынести из документов, — кажутся мне столь же определенными, как и его экономическая роль. Ведь эти две девочки, ублажив дурачка в лесу или на обочине дороги, не таясь рассказывают об этом взрослому, — смеясь, рассказывают, как они делали простоквашу, и взрослый отвечает им: «Ах вы, маленькие негодницы!». И дело не получает продолжения.

Все это хорошо вписывается в некоторый пейзаж и в круг самых что ни на есть обычных практик. Девочка недолго думая позволяет себе это; вполне непринужденно, кажется, получает несколько су и бежит на ярмарку покупать жареный миндаль. Ничего не говорит родителям исключительно из-за того, чтобы не заработать пару подзатыльников. К тому же сам Жуй рассказывает на допросе: да что он сделал? Он всего лишь дважды проделал это с Софи Адам, но часто видел, как она делает то же самое с другими мальчишками. Да вся деревня об этом знала. Однажды он застал Софи Адам мастурбирующей на обочине с мальчиком тринадцати или четырнадцати лет, в то время как другая девочка, сидя рядом с ними, делала то же самое другому мальчику. Кажется, сами психиатры признают, что все это является частью совершенно обычного, повседневного пейзажа, так как Бонне и Бюлар говорят в своем рапорте: «Он делал [...] то же самое, что часто делают в своей компании дети разных полов; мы имеем в виду [предусмотрительно добавляют психиатры. — *М.Ф.]* тех невоспитанных детей, дурные на-

клонности которых не были [в достаточной мере. — *М.Ф.]* пресечены наблюдением и внушением благих принципов». Судебная медицина с легкостью психиатризирует сексуальность деревенских детей, уличную, придорожную, лесную сексуальность. С легкостью, которую мы получим все ос-

нования считать проблемой, вспомнив о том, с какими трудностями еще несколько лет назад психиатризировали вещи столь необъяснимые и чудовищные, как преступления Генриетты Корнье или Пьера Ривьера.

Во-первых, нужно отметить следующее: эта психиат-ризация затрагивает практики и персонажи, которые прекрасно вписываются в деревенский пейзаж своего времени. Первая ее важная особенность — то, что она идет не сверху, или не только сверху. Мы не имеем дело с внешней сверхкодировкой, психиатрия берется за это дело не потому, что оно представляет проблему, скандал или некую тайну, не из-за таинственности Жуй. Вовсе нет: механизм запроса к психиатрии работает в самом низу. Не стоит забывать о том, что семья девочки обнаруживает тревожные факты в ходе пресловутой проверки белья, о которой я говорил вам в связи с мастурбацией и которая, как вы помните, была одной из тех гигиенических и одновременно моральных рекомендаций, которые давались семьям с конца XVIII века. Таким образом, именно семья замечает нечто, именно семья представляет факты администрации деревни и требует принять меры. Девочка ожидала подзатыльников, однако семья в это время уже не практикует такого рода наказания, она подключена к другой системе контроля и власти. Первый эксперт, доктор Беше, и тот колебался. Рядом с Жуй, с этим столь известным, столь обычным персонажем, он вполне мог сказать: «Ну что же, он это сделал, ему и отвечать». И действительно, дох-тор Беше говорит в своем первом отчете: «Разумеется, Жуй несет юридическую, судебную ответственность за содеянное». Однако в записке,

приложенной к отчету и адресованной следователю, он говорит, что «моральное чувство» обвиняемого «недостаточно для того, чтобы сопротивляться животным инстинктам». Ведь речь идет о «скудоумном, которого оправдывает его темнота». Эта довольно вычурная фраза, несколько таинственная по своему смыслу, ясно указывает на то, что врач (сельский или окружной врач — не важно) считает нужной в данном случае более серьезную, более полную психиатризацию. К тому же создается впечат-

ление, что сама деревня озаботилась этим делом и перевела его с уровня оплеух, ожидавшихся девочкой, на совершенно иной уровень. Ведь это глава деревни, ознакомившись с делом, представил его в прокуратуру; да и все население Люпкура (таково название деревни), узнав об отчете психиатрических экспертов, высказало желание, чтобы маленькая Софи Адам была отправлена в исправительный дом до совершеннолетия.

Таким образом, на относительно глубоком уровне зарождается некая новая обеспокоенность взрослых, семьи, деревни перед этой периферийной, бродячей сексуальностью, где пересекаются пути детей и маргинальных взрослых; и также на относительно глубоком уровне зреет запрос к весьма, я бы сказал, разветвленной контрольной инстанции: ведь семья, деревня, ее глава и, в известной степени, первый врач Жуй ратуют за исправительный дом для девочки и за суд или психиатрическую лечебницу для взрослого.

Жители деревни прибегают к запросу снизу, апеллируют к высшим инстанциям, к инстанциям технического, медицинского, судебного контроля, апеллируют несколько путано, соединяя все вместе, в связи с фактом, который несколько лет назад, несомненно, был бы сочтен совершенно обычным и безобидным. И как же реагирует на эту апелляцию психиатрия? Как, собственно, осуществляется психи-атризация, эта скорее запрашиваемая, нежели навязываемая психиатризация? Мне кажется, что для того чтобы понять, как осуществляется психиатризация подобного

персонажа, нужно сопоставить ее с той моделью, о которой я только что говорил, — с делом Генриетты Корнье. Когда возникла потребность психиатризировать или, проще говоря, продемонстрировать безумие, душевную болезнь Генриетты Корнье, чего именно от нее ждали? Прежде всего ждали телесного коррелята, то есть физического элемента, который послужил бы, как минимум, последней, недостающей причиной преступления. И он был найден: это были менструации.

Далее, на более серьезном и фундаментальном уровне, имелось стремление вписать поступок Генриетты Корнье, убийство ребенка, в рамки болезни — в рамки болезни, ко-

торую, конечно, очень трудно распознать, но хотя бы некоторые признаки которой могут-таки открыться подготовленному глазу. В итоге не без труда, не без множества ухищрений удалось связать все это с неким изменением в настроении, случившимся у Генриетты Корнье в определенный период ее жизни, которое и следует охарактеризовать как коварное проявление той самой болезни, которая осталась бы бессимптомной, если не считать убийства, однако напоминала о себе уже этой незаметной переменой настроения; и далее, в самой этой перемене настроения ищется некий инстинкт, монструозный, болезненный и патологический инстинкт, который врывается в поведение, как метеор, — инстинкт убийства, ни на что больше не похожий, инстинкт убийства, не отвечающий никаким интересам и не вписывающийся ни в какую экономику удовольствия. Это своего рода автоматизм, который, как стрела, врезается в поведение и поступки Генриетты Корнье и о котором не может свидетельствовать ничего, за исключением его патологического сопровождения. Внезапный, отдельный, расходящийся с обычным порядком, инородный, ни на что не похожий в сравнении с остальной личностью характер деяния — вот что обусловливало психиатризацию поступка Генриетты Корнье.

Совершенно иначе осуществляется психиатризация поступка, поведения Жуй в заключении о нем, предоставленном Бонне и Бюларом. Прежде всего, она осуществляется путем включения не в хронологически очерченный процесс, но в своего рода постоянную физическую конфигурацию. Чтобы убедительно показать, что мы имеем дело с человеком, подлежащим психиатрическому вмешательству, чтобы соотнести поведение Жуй с областью психиатрической компетенции, психиатры нуждаются не в некоем процессе, но в постоянных признаках, свойственных индивиду на структурном уровне. Именно об этом идет речь в таких наблюдениях: «Его лицо, в отличие от нормальных случаев, недостаточно симметрично черепу. Туловище и конечности непропорциональны. Имеется порок развития черепа; лоб значительно уходит назад, что в сочетании с приплюснутым

затылком делает голову конусообразной; боковые части также приплюснуты, в результате чего теменные бугры расположены несколько выше, чем обычно». Я хотел бы заострить внимание на всех этих замечаниях, которые сопоставляют черты Жуй с нормальным строением, с обычным порядком. Обвиняемого подвергают целому ряду исследований: измеряют затылочно-лобный диаметр, затылочно-подбородоч-ный диаметр, лобно-подбородочный диаметр, париетальный диаметр; измеряют лобно-затылочную окружность, антеро-постериорную и бипариетальную полуокружности и т.д. Выясняется, что рот слишком широкий, а нёбо имеет вздутия, характерные для слабоумных. Как вы понимаете, ни один из этих элементов, выявленных обследованием, не является причиной и даже простым побудительным принципом болезни, каким были менструации Генриетты Корнье в день совершения убийства. В действительности все эти элементы образуют вместе с самим деянием полиморфную конфигурацию. Деяние и телесные признаки Жуй соотносятся в одинаковой степени и, так сказать, в общем плане, даже если природа их различна, с неким постоянным,

конститутивным, врожденным состоянием. Телесные несообразности сугь, в некотором смысле, внешние проявления этого состояния, а поведенческие отклонения, те самые, которые навлекли на Жуй обвинение, суть его инстинктивные и динамические проявления.

Коротко можно сказать следующее. В случае Генриетты Корнье, в эпоху ментальной медицины, сосредоточенной на мономании, патологический процесс выстраивался за преступлением, исходя из преступления, которое стремились представить в виде симптома. Напротив, в случае Шарля Жуй и в психиатрии нового типа проступок вводится в схему постоянных и устойчивых телесных признаков. На смену психиатрии патологических процессов, вызывающих поведенческие сбои, постепенно приходит психиатрия постоянного состояния, предопределяющего неискоренимое отклонение. И какова же общая форма этого состояния? В случае Генриетты Корнье и того, что называли «инстин-

ктивным безумием», определение которого и складывалось вокруг подобных дел, патологический процесс, призванный служить подоплекой преступного деяния, имел два основных свойства. С одной стороны, это было своего рода воспаление, разбухание и вскрытие инстинкта, резкое возрастание его динамики. Иными словами, функционирование инстинкта окрашивалось патологической чрезмерностью; и с этой чрезмерностью было связано, ее результатом было ослепление, из-за которого больной не мог осознавать последствия своего поступка; сила инстинкта была столь непреодолима, что больной не был способен внести инстинктивные механизмы в общую таблицу интересов. Итак, в истоке — воспаление, разбухание, перехлест инстинкта, который становится непреодолимым и превращается в патологический очаг. И как следствие — ослепление, отсутствие заинтересованности, всякого расчета. Вот что называлось «инстинктивным бредом». Напротив, в случае Шарля Жуй признаки, соединяющиеся в

единую сеть и тем самым образующие то состояние, которое допускает психиатриза-цию деяния, представляют совсем другую конфигурацию, в которой главным, фундаментальным уже не является чрезмерность, всплеск инстинкта, который внезапно переходит границы (как это было в случае мономаний и инстинктивного безумия); главным, фундаментальным, то есть самым очагом этого состояния, является недостаток, изъян, остановка в развитии. Иными словами, тем, что Бонне и Бюлар нащупывают в своей характеристике Жуй как принцип его поведения, является не какой-то внутренний преизбыток, а скорее функциональный дисбаланс, который приводит к тому, что из-за отсутствия торможения, контроля или высших инстанций, которые обеспечивали бы сдерживание, руководство и подчинение низших инстанций, эти низшие инстанции развиваются как им заблагорассудится. Нельзя сказать, что эти низшие инстанции содержат в самих себе возбудитель патологии, который внезапно приводит их в исступленное состояние и одновременно умножает их силу,

динамику и возможные последствия. Вовсе нет, эти инстанции остаются такими, какие они есть; они дают сбой только тогда, когда то, что должно интегрировать, сдерживать, контролировать их, оказывается вне игры.

Нет внутренней болезни инстинкта, но есть, скорее, общий функциональный дисбаланс, порочное устройство на структурном уровне, которое и приводит к тому, что инстинкт, или ряд инстинктов, функционируют «нормально» согласно своему собственному режиму, но «ненормально» в том смысле, что этот их собственный режим не контро-лируется инстанциями, которые должны за них отвечать, держать их на своем месте и умерять их действие. В отчете Бонне и Бюлара можно найти целый ряд примеров этого анализа нового типа. Я приведу лишь некоторые. Они кажутся мне важными для понимания новой смычки, или нового

функционального фильтра, с помощью которого будут исследоваться патологические феномены. Возьмем, например, метод описания половых органов взрослого. Бонне и Бюлар проводили физическое обследование обвиняемого и обследовали в том числе его половые органы. Они делают следующие заключения: «Невзирая на очень слабое телосложение [обвиняемого. — *М.Ф.]* и явную остановку в его физическом развитии, его [половые. — *М. Ф.]* органы имеют нормальное развитие, такое же, как у обычного человека. Такая особенность встречается у слабоумных». У слабоумных встречается не ненормальное развитие половых органов, но контраст между совершенно нормальными анатомически половыми органами и неким изъяном общей структуры организма, которая должна была бы удерживать на подобающем месте и в соответствии с общими пропорциями функцию этих органов. По этому принципу строится все клиническое описание. Первоначальным дефектом, исходной точкой анализируемого поведения является, таким образом, реальность изъяна. Перехлест, злоупотребление — лишь внешнее следствие этого первоначального и фундаментального недостатка: этот принцип противоположен тому, с чем мы имели дело, когда алиенисты усматривали патологичес-

кий очаг в неудержимо бурном характере инстинкта. Далее в отчете Бонне и Бюлара мы находим целый ряд такого рода высказываний. Он не зол, говорят они о Жуй, он даже «мягок», но его «моральное чувство повреждено»: «Ему не хватает владения собой, чтобы своими силами сопротивляться некоторым стремлениям, о которых впоследствии он может [...] пожалеть, не решаясь, впрочем, больше не возвращаться к ним [...]. Эти дурные инстинкты [...] происходят от первоначальной остановки в развитии, и нам известно, что наиболее неудержимыми они бывают у слабоумных и дегенератов [...]. Будучи умственно поврежден от рождения, не получив

никакой пользы от своего воспитания, [...] он не обладает тем, что могло бы уравновесить естественную склонность ко злу и эффективно сопротивляться тирании чувств. [...] У него нет власти над „собой", он не в состоянии умерить поползновения своих мыслей и плотские влечения [...]. Столь могущественное животное начало [...] остается в нем необузданным за отсутствием способностей здраво оценить достоинство тех или иных вещей».

Теперь вы видите, что поводом к психиатризации и характеристикой состояния больного является не количественный перехлест и не абсурдный характер удовлетворения (как это было, когда хотели психиатризировать Генриетту Корнье), а отсутствие торможения, самопроизвольность низших, инстинктивных процедур удовлетворения. Этим-то и объясняется значение «слабоумия», функцисчально и фундаментально связанного с отклонениями поведения. Значение, которое так велико, что мы можем сделать вывод: тем состоянием, которое позволяет психиатризировать Жуй, является именно его остановка в развитии; уже не процесс, который овладевает им, подчиняет его себе, пронизывает его организм или поведение, а остановка в развитии, то есть просто-напросто его инфантильность. Психиатры без конца говорят об этом детском состоянии поведения и мышления: «Лучше всего сравнить его образ деятельности с образом деятельности ребенка, который обрадуется, если его похвалят». И о детском состоянии его морали: «Так

же, как провинившиеся дети [...], он боится наказания. Он поймет, что поступил плохо, потому что так ему говорят; он пообещает больше так не делать, но он не в состоянии дать моральную оценку своим поступкам [...]. Мы находим его инфантильным, а его мораль неразвитой». И наконец, о детском состоянии его сексуальности. *Я* совсем недавно приводил вам фрагмент, где психиатры говорят: «Он ведет себя как ребенок, а в данном случае поступает так же, как часто поступают друг с другом дети разного пола», но «невоспитанные дети, дурные наклонности которых не были

пресечены...» и т.д.

Вот что, как мне кажется, здесь важно (впрочем, не знаю, насколько это важно, но именно к этому я хотел подойти): определяется новая позиция ребенка в рамках психиатрической практики. Постулируется преемственность или, вернее, неизменяемость жизни по отношению к детству. Именно это — неизменяемость жизни, неизменяемость поведения, неизменяемость поступков с детства — и обусловливает на фундаментальном уровне возможность психиатризации.

Что именно позволяло считать человека больным согласно анализу, который предпринимали алиенисты (ученые школы Эскироля, те самые, что занимались Генриеттой Корнье)? То, что, повзрослев, этот человек утратил всякое сходство с ребенком, которым был. Что говорили, стремясь показать, что Генриетта Корнье не несет ответственности за свои действия?

Говорили, напомню, вот что: «В детстве она была веселым, смеющимся, приятным, полным любви ребенком; затем, повзрослев, она стала мрачной, меланхоличной, молчаливой и неразговорчивой». Детство должно было быть разведено с патологическим процессом, чтобы этот патологический процесс мог эффективно функционировать и способствовать снятию с субъекта ответственности. Вот почему во всей медицине умопомешательства признаки детской злости были предметом столь пристального внимания и борьбы. Вспомните, например, с какой тщательностью и в то же время с каким ожесточением шла дискуссия вок-

руг признаков злости в деле Пьера Ривьера. Дело в том, что, пользуясь этими признаками, можно было добиться двух результатов. Можно было сказать: видите, когда он был совсем маленьким, он распинал лягушек, убивал птиц, прижигал своему брату ступни — так уже в детстве подготавливалось поведение, с которым мы имеем дело у нашего персонажа и которое однажды должно было привести его к убийству матери, брата и

сестры. Поэтому в этом преступлении нет ничего патологического, ибо ему подобна вся жизнь Пьера Ривьера с самого его детства. Понятно и то, почему психиатры, взявшись психиатризировать это преступление и снять с Ривьера вину, были вынуждены сказать: да, но ведь эти признаки злости являются крайними проявлениями злости, крайними также и в том, что они обнаруживаются только в один период его детства. До семи лет этих признаков не было, а затем, после семи лет, они появились. Следовательно, уже тогда шел патологический процесс, который десять или тринадцать лет спустя должен был привести к преступлению, о котором мы знаем. Отсюда вся эта юриди-ческо-психиатрическая борьба вокруг детской злости, борьба, отголоски и следы которой вы найдете во всей истории судебной психиатрии с 1820-х гг., в 1860-1880-х гг. и даже много позднее.

С этой новой формой психиатризации, которую я пытаюсь очертить сейчас, в рамках этой новой проблематики, признаки злости функционируют совершенно иначе. Именно в меру сходства взрослого с ребенком, которым он оыл, именно в меру возможности поставить детство и взрослое состояние в один ряд, то есть именно в меру возможности обнаружить в нынешнем деянии давнишнюю злость, и распознается отныне то состояние вместе с его телесными проявлениями, которое является условием психиатризации. Вот что, в сущности, говорили Генриетте Корнье алиенисты: «В те времена ты не была такой, какой стала впоследствии: вот почему тебя нельзя осуждать». Теперь же психиатры говорят Шарлю Жуй: «Если тебя нельзя осуждать, то потому, что уже в детстве, ребенком, ты был тем, кем являешься

сейчас». Поэтому, хотя биографический ряд привлекается с начала XIX века всегда — и медициной умопомешательства эскиролевского типа, и новой психиатрией, о которой я рассказываю вам сейчас, — выстраивается этот ряд по совершенно разным линиям, преподносится как два совершенно различных ряда и вызывает совершенно различные оправдательные эффекты.

В медицине умопомешательства начала XIX века со словами «он уже тогда был таким, уже тогда был тем, кем является сейчас» обвиняли. Тогда как теперь со словами «таким, какой он сейчас, он был уже тогда» оправдывают. Короче говоря, вот о чем свидетельствует экспертиза Жуй: детство становится стыковой деталью в новом функционировании психиатрии.

Еще раз, очень коротко. Генриетта Корнье убила ребенка. Ее удалось определить как душевнобольную лишь при условии радикального и двойного отлучения от детства. Ее отлучили от ребенка, которого она убила, показав, что между убитым ребенком и ею не было никакой связи; она почти не знала его семью: не было никакой ненависти и никакой любви; едва знала она и самого ребенка. Минимум отношений с убитым ребенком — вот первое условие пси-хиатризации Генриетты Корнье. Второе условие: она сама должна утратить связь со своим детством. Нужно, чтобы ее прошлое, ее детское прошлое, а также прошлое девушки-подростка имело как можно меньше сходства с поступком, который она совершила. Иными словами, нужен радикальный разрыв с детством в рамках безумия. У Шарля Жуй все наоборот: его можно психиатризировать не иначе, как удостоверив его предельную близость, почти слияние с детством, которое было у него самого, а также с ребенком, к которому он имел отношение. Необходимо показать, что Шарль Жуй и малолетняя девочка, которую он в той или иной степени изнасиловал, были очень близки друг к другу, что они были из одного теста, из одного вещества, что они находились на одном уровне,— это слово не использовалось в деле, но оно явно здесь вырисовывается. Их глубокая идентичность — вот что открывает психиатрии доступ

к Шарлю Жуй. В конечном счете он оказался подлежащим психиатризации потому, что состояние ребенка, детство, инфантильность предстали как общая черта преступника и его жертвы. Детство как историческая стадия развития, как общая форма поведения становится

главнейшим орудием психиатризации. Я бы сказал, что именно через детство психиатрии удалось подобраться к взрослым, ко всем взрослым без исключения. Детство было принципом генерализации психиатрии; в психиатрии, так же как, впрочем, и везде, детство оказалось ловушкой для взрослых.

Об этой-то функции, об этой роли, об этом месте детства в психиатрии я и хотел бы сказать несколько слов. Мне кажется, что с определением не столько ребенка, сколько именно детства в качестве центральной и постоянной референтной точки психиатрии ясно вырисовывается как новизна функционирования психиатрии по сравнению со старой медициной умопомешательства, так и характер ее функционирования в течение почти целых ста лет, то есть до наших дней. Итак, психиатрия открывает ребенка. Я хотел бы указать вот на что: во-первых, если то, что я говорю, верно, то это открытие психиатрией ребенка, или детства, является не поздним, но необычайно ранним феноменом. Его свидетельство мы находим в 1867 г., но я уверен, что можно было бы найти его и раньше. Более того, мне кажется (это-то я и хочу показать), что это не просто ранний феномен, но и [феномен], вовсе не являющийся следствием расширения психиатрии. Поэтому вовсе не следует считать детство новой территорией, которая с некоторого момента оказалась присоединена к психиатрии; на мой взгляд, именно обратившись к детству как к главному предмету своей деятельности, то есть и своего знания, и своей власти, психиатрия сумела достичь генерализации. Иначе говоря, детство кажется мне одним из исторических условий генерализации психиатрического знания и власти. Каким же образом центральное положение детства смогло осуществить генерализацию психиатрии? По-моему, уяснить эту обобщающую роль детства в психиатрии достаточно просто (я расскажу

об этом в общих чертах). Эффект расширения психиатрии оказывается

принципом ее генерализации: дело в том, что, как только детство или инфантильность становятся фильтром анализа поведения, для психиатризации поведения, как вы понимаете, уже не требуется, как это было во времена медицины душевных болезней, вписывать поведение в рамки болезни, переносить его в связную и общепризнанную симптоматологию. Уже не требуется отыскивать эту ниточку бреда, которую психиатры, даже в эпоху Эскироля, изо всех сил пытались найти за поступком, казавшимся им странным. Чтобы некий поступок попал в зону ведения психиатрии, чтобы он поддавался психиатризации, достаточно какой-нибудь инфантильной приметы в нем. Это дает основание для психиатрического надзора за всеми поступками ребенка, поскольку они могут зафиксировать, блокировать, задержать на определенном уровне поведение взрослого и повториться в нем. И наоборот, подлежащими психиатризации оказываются все поступки взрослого, поскольку они могут быть так или иначе, в виде сходства, аналогии или причинного отношения, приведены к поступкам ребенка, соотнесены с ними. Таким образом, в поле зрения попадают все поступки ребенка, ибо они могут повлечь за собой фиксацию взрослого, и наоборот, в поле зрения попадают все поступки взрослого, поскольку надо выяснить, что в них несет на себе приметы инфантильности. Таков первый эффект генерализации, вызываемый в самой сердцевине психиатрии проблематизацией детства. Во-вторых, вследствие проблематизации детства и инфантильности открывается возможность связать воедино три элемента, доселе бывшие обособленными. Вот эти три элемента: удовольствие и его экономика; инстинкт и его механика; слабоумие, или задержка, с их инерцией и нехватками.

В самом деле для психиатрии, скажем так, «эскиролев-ской» эпохи (с начала XIX века до 1840 г.) характерным было, как я уже указывал, отсутствие связи между удовольствием и инстинктом. Нельзя сказать, что удовольствие вообще не могло фигурировать в психиатрии школы Эскироля,

но оно всегда фигурировало там как нагрузка бреда. То есть признавалось (впрочем, это тема известная задолго до Эскироля, с XVII-XVIII веков), что бредовое воображение су&V екта вполне может нести в себе прямое и непосредственное выражение некоего желания. На этом построены все классические описания больных, которые, переживая любовные муки, воображают в бреду, будто бы тот, кто их оставил, наоборот, осыпает их заботой, любовью и т.д. Нагрузка бреда желанием вполне допускалась в классической психиатрии. Однако инстинкт, дабы функционировать как патологическая механика, непременно должен был быть обособлен от удовольствия, ибо если есть удовольствие, то инстинкт уже не может быть автоматическим. Инстинкт, сопровождающийся удовольствием, обязательно распознается, регистрируется субъектом в качестве инстинкта, способного вызвать удовольствие. И таким образом, естественно попадает в рамки расчета, вследствие чего нельзя рассматривать как патологический процесс даже самое бурное инстинктивное движение, если данный инстинкт сопровождается удовольствием. Патологизация через инстинкт исключает удовольствие. Что же касается слабоумия, то оно, в свою очередь, патологизировалось то как крайнее следствие развития бреда или умопомешательства, то, наоборот, как своего рода фундаментальная инертность инстинкта.

Теперь, с появлением такого персонажа, как Шарль Жуй, с появлением в его лице нозого психиатризирован-ного индивида, три эти элемента или, если угодно, три эти персонажа — малолетний мастурбатор, страшный монстр, а также противящийся всякой дисциплине — сливаются воедино. Отныне инстинкт вполне может быть патологическим элементом, будучи в то же время носителем удовольствия. Сексуальный инстинкт и удовольствия Шарля Жуй эффективно патологизируются на уровне своего возникновения, не подразумевая вилки удовольствие — инстинкт, которая считалась необходимой в эпоху инстинктивных мономаний. Достаточно показать, что

процедура, механика инстинкта и удовольствия, которые он вызывает, относятся к инфан-

тильному уровню, несут на себе печать инфантильности. Удовольствие, инстинкт, задержка — эти три элемента образуют отныне единую конфигурацию. И три персонажа соединяются.

В-третьих, проблематизация ребенка обусловливает генерализацию потому, что как только детство, инфантильность, блокировка и задержка на детстве образуют главную, привилегированную форму психиатризируемого индивида, у психиатрии появляется возможность вступить в корреляцию, с одной стороны, с неврологией и, с другой стороны, с общей биологией. Если вновь обратиться к эскиролевской психиатрии, то можно сказать, что ей удалось стать медициной лишь ценой ряда приемов, которые я бы назвал подражательными. Потребовалось определить симптомы, так же как это имеет место в органической медицине; потребовалось дать наименование различным болезням, взаимно расклассифицировать и организовать их; потребовалось ввести этиологии, аналогичные органической медицине, найдя в области тела или в области предрасположенностей элементы, которые могли бы объяснить развитие болезни. Ментальная медицина школы Эскироля — это медицина, основанная на имитации. Напротив, как только детство начинает рассматриваться как точка схода, вокруг которой организуется психиатрия индивидов и поступков, у психиатрии сразу появляется возможность функционировать не по модели имитации, но по модели корреляции: неврология развития и остановок в развитии, а также общая биология со всеми видами анализа, который может проводиться как на уровне индивидов, так и на уровне видов, эволюции, — все это становится, в некотором смысле, ареалом психиатрии, внутри которого она гарантированно может работать как научное и медицинское знание.

И наконец, вот что, на мой взгляд, наиболее важно (это четвертый путь

генерализации психиатрии, прокладываемый детством): детство и поведенческая инфантильность предоставляют психиатрии в качестве объекта не столько и даже, возможно, вовсе не болезнь или патологический

процесс, но некоторое состояние, характеризуемое как состояние дисбаланса; это состояние, при котором элементы принимаются функционировать таким образом, который, не будучи патологическим, не будучи носителем болезненности, тем не менее не является нормальным. Возникновение инстинкта, который сам по себе не является болезненным, который сам по себе является здоровым, но который ненормален в том, что заявляет о себе здесь и сейчас, слишком рано или слишком поздно, а также слишком бесконтрольно; возникновение такого типа поведения, которое само по себе не патологично, но которое в нормальном случае не должно заявлять о себе в рамках той конфигурации, в которую заключено, — все это и является теперь референтной системой психиатрии или, во всяком случае, областью объектов, которую психиатрии предстоит ограждать. Разлад, структурное расстройство, контрастирующее с нормальным развитием, — вот что является теперь первоочередным объектом психиатрии. Болезни же оказываются второстепенными по отношению к этой фундаментальной аномалии, предстают лишь как своего рода эпифеномен по отношению к этому состоянию, которое по сути своей является состоянием аномалии.

Становясь наукой о поведенческой и структурной инфантильности, психиатрия получает возможность стать и наукой о нормальном и ненормальном поведении. Вследствие чего мы можем сделать два вывода. Первый заключается в том, что, в некотором смысле, сокращая свою траекторию, все более сосредоточиваясь на этом темном уголке существования, каковым является детство, психиатрия превращается в общую инстанцию анализа поведенческих проявлений. Не завоевывая всю совокупность жизни, не обнимая все развитие индивидов от рождения до

смерти, но, наоборот, неуклонно ограничивая поле зрения, все глубже вдаваясь в детство, психиатрия становится общей инстанцией контроля над поведением, постоянным судьей над поведением в целом, если хотите. Теперь, думаю, вы понимаете, почему психиатрия так назойливо совала свой нос в детскую — или

вообще в детство. Не потому, что ей хотелось присоединить к своей и без того обширной области еще один регион; не потому, что ей хотелось колонизировать еще один уголок существования, в который прежде она не заглядывала; но, напротив, потому, что в этом уголке ей было уготовано орудие возможной универсализации. Но также вы должны понять и то — это второй вывод, на который я хотел бы указать, — что, глядя, как психиатрия фокусируется на детстве и делает его орудием своей универсализации, можно раскрыть, выявить или, как минимум, очертить то, что можно было бы назвать секретом современной психиатрии, первые шаги которой приходятся на 1860-е гг.

В самом деле, относя к этому времени (1850-1870-е гг.) зарождение психиатрии, отличающейся от старой медицины алиенистов (олицетворяемой Пинелем и Эскиролем), нетрудно заметить, что эта новая психиатрия, помимо прочего, закрывает свои двери перед тем, что прежде было ключевым оправданием существования ментальной медицины. Она закрывает двери перед болезнью. В это время психиатрия перестает быть техникой и знанием о болезни — или, во всяком случае, может стать техникой и знанием о болезни лишь во вторую очередь, как бы в крайнем случае. В 1850-1870-е гг. (в эпоху, о которой я сейчас говорю) психиатрия выпускает из рук и бред, и умопомешательство, и отсылку к правде, и, Б конце концов, болезнь. Она сосредоточивает свое внимание на поведении, на его отклонениях и аномалиях; она принимает в качестве своего референта нормативное развитие. И потому имеет дело, на фундаментальном уровне,

уже не с болезнью или болезнями; это медицина, которая закрывается перед патологическим. И вы видите, в какой ситуации оказывается эта медицина начиная с середины XIX века. Она оказывается в парадоксальной ситуации, ибо в самом начале XIX века ментальная медицина оформилась как наука, определив безумие в качестве болезни; с помощью множества процедур (в том числе аналогичных тем, о которых я говорил только что) она обосновала безумие как болезнь. Именно так ей удалось оформиться в качестве спе-

циальной науки рядом с медициной и внутри нее. Патологи-зировав безумие путем анализа симптомов, классификации форм, построения этиологии, психиатрия сумела сформировать медицину, специально посвященную безумию: это была медицина алиенистов. И вот в 1850-1870-е гг. перед ней встает задача сохранить свой статус медицины, в коем сосредоточены (как минимум, отчасти) эффекты власти, которую она пытается генерализовать. Однако эти эффекты власти и статус медицины, являющийся их принципом, психиатрия прилагает теперь к тому, что даже в ее собственном дискурсе имеет уже не статус болезни, но статус аномалии. Попытаюсь выразить это немного проще. Когда психиатрия оформлялась как медицина умопомешательства, она психиатризировала безумие, которое, может быть, и не было болезнью, но которое она была вынуждена, чтобы сделаться медициной, рассматривать и употреблять в своем собственном дискурсе именно в качестве болезни. Она могла установить свое властное отношение над безумцами не иначе, как введя такое же объектное отношение, с каким медицина относится к болезни: ты будешь болезнью для знания, которое позволит мне функционировать в качестве медицинской власти. Вот что, в общем и целом, говорила психиатрия в начале XIX века. Но с середины XIX века мы имеем дело с властным отношением, которое действует (и по сей день действует) лишь постольку, поскольку психиатрия, будучи властью с медицинской квалификацией, при этом подвергает своему

контролю область объектов, определенных не в качестве патологических процессов. Произошла депатологизация объекта: именно она была условием того, что власть психиатрии, оставшись медицинской, сумела генерализоваться. И тут поднимается проблема: как может функционировать такое технологическое устройство, такое знание-власть, в котором знание заведомо депатологи-зирует область объектов, преподносимую им власти, которая, в свою очередь, не может существовать иначе, нежели в качестве медицинской власти? Медицинская власть над непатологическим: вот в чем, на мой взгляд, центральная,

но очевидная, возможно, скажете вы мне, проблема психиатрии. Во всяком случае, именно в таком виде эта власть формируется — и формируется как раз вокруг определения детства как центральной точки, исходя из которой возможна генерализация.

Я хотел бы лишь вкратце восстановить историю происшедшего в это время и начиная с этого времени. Чтобы привести в действие два этих отношения — отношение власти и объектное отношение, не однонаправленные и даже гетерогенные друг другу, медицинское отношение власти и отношение к депатологизированным объектам, психиатрии второй половины XIX века пришлось возвести ряд великих теоретических зданий, как я буду называть их в дальнейшем; теоретических зданий, не столько являющихся выражением, или отражением, этой ситуации, сколько продиктованных функциональной необходимостью. Мне кажется, что надо попытаться проанализировать эти мощные структуры, эти мощные теоретические дискурсы психиатрии конца XIX века, и проанализировать их в терминах технологической пользы, исходя из того, как в эпоху, о которой мы говорим, эти теоретические или спекулятивные дискурсы помогали удержать или, при необходимости, усилить эффекты власти и эффекты знания психиатрии. Я дам лишь приблизительный очерк этих великих

теоретических сооружений. Прежде всего изучим построение новой нозографии, имеющее три аспекта.

Во-первых, требуется организовать и описать не как симптомы некоей болезни, но как, в некотором смысле, самодостаточные синдромы, как синдромы аномалий, ненормальные синдромы, целый комплекс поведенческих нарушений, отклонений и т.п. В связи с этим во второй половине или в последней трети XIX века происходит то, что можно охарактеризовать как утверждение эксцентрично стей в виде четко определенных, самостоятельных и распознаваемых синдромов. Так пейзаж психиатрии наполняется целым племенем, которое для нее в это время совершенно ново: это племя носителей не то чтобы симптомов болезни, но, ско-

рее, синдромов, которые сами по себе являются ненормальными, или эксцентричностей, утвержденных в виде аномалий. Мы можем выстроить целую их династию. Кажется, одним из первых синдромов аномалии была знаменитая агорафобия, описанная Крафт-Эбингом, вслед за которой возникла и клаустрофобия. В 1867 г. во Франции Забе защищает медицинскую диссертацию о больных-поджигателях. В 1879 г. Горри описывает клептоманов; в 1877 г, Лазег описывает эксгибиционистов. В 1870 г. Вестфаль, в «Архивах неврологии», описывает гомосексуалистов. Впервые гомосексуальность предстает в качестве синдрома внутри психиатрического поля. И далее — целая вереница. Кстати, в тех же самых 1875-1880 гг. появляются мазохисты. Можно было бы написать целую историю этого народца ненормальных, целую историю синдромов аномалии, появившихся в подавляющем большинстве начиная с 1865-1870 гг. и заселявших психиатрию до конца XX [rectius: XIX] века. Так, когда общество защиты животных начнет кампанию против вивисекции, Маньян, один из крупных психиатров конца XIX века, откроет новый синдром — синдром

антививисек-ционистов. И я хочу подчеркнуть, что все это не является, как видите, симптомами болезни: это синдромы, то есть отдельные устойчивые конфигурации, соотносящиеся с общим состоянием аномалии.

Второй особенностью новой нозографии, складывающейся в это время, явилось то, что может быть названо возвращением бреда, новой переоценкой проблемы бреда. В самом деле, учитывая, что бред традиционно считался ядром душевной болезни, понятно, что как только областью вмешательства психиатрии стала область ненормального, психиатры оказались заинтересованы в том, чтобы связать ненормальное с бредом, ибо бред как раз и предоставлял им медицинский объект. Обнаружив следы, нити бреда во всех этих разновидностях ненормального поведения, из которых выстраивалась общая «синдроматология», психиатры смогли бы осуществить обратное превращение ненормальности в болезнь. Поэтому медикализация ненормального подразу-

мевала, требовала или, во всяком случае, делала желательным сопряжение анализа бреда с анализом игр инстинкта и удовольствия. Смычка эффектов бреда с механикой инстинктов, с экономикой удовольствия — вот что помогло бы выстроить подлинную ментальную медицину, подлинную психиатрию ненормального. И все в той же последней трети XIX века возникают масштабные типологии бреда, причем такие типологии, принципом которых является уже не объект, не тематика бреда, как это было в эпоху Эскироля, но, скорее, инстинктуально-аффективное ядро, экономика инстинкта и удовольствия, являющаяся подоплекой бреда. Исходя из этого и строятся великие классификации бреда (не будем на них задерживаться): бред преследования, бред одержимости, приступы ярости у эротоманов и т.д.

Третья (и самая главная, как я полагаю) особенность новой нозографии — это появление любопытного понятия «состояние», которое вводится где-то в 1860-1870 гг. Фаль-ре и затем переопределяется на все лады, но главным

образом в духе «психического фона». Так что же такое «состояние»? Состояние как привилегированный психиатрический объект — это не совсем болезнь и даже вовсе не болезнь с ее развитием, причинами, процессами. Состояние — это своего рода постоянный причинный фон, исходя из которого может развиться ряд процессов, ряд эпизодов, которые как раз и будут болезнью. Иными словами, состояние — это ненормальный цоколь, на котором становятся возможными болезни. Вы спросите меня: чем отличается это понятие состояния от старого понятия предрасположенности? Дело в том, что предрасположенность, с одной стороны, была простой виртуальностью, не увлекающей индивида за пределы нормальности: можно было быть нормальным и в то же время иметь предрасположенность к болезни. И с другой стороны, предрасположенность предрасполагала именно к этой болезни, но не к другой. Состояние же, в том смысле, в каком используют этот термин Фальре и все его последователи, отличается следующим. Оно не обнаруживается у нормальных индивидов, не является особенностью, прояв-

ляющейся в той или иной степени. Состояние — это самый что ни на есть радикальный дискриминант. Тот, кто является субъектом в некоем состоянии, носителем некоего состояния, не является нормальным индивидом. Кроме того, это состояние, характеризующее так называемого ненормального субъекта, имеет еще одну особенность: его этиологическая емкость тотальна, абсолютна. Оно может спровоцировать все что угодно, в какой угодно момент и в каком угодно порядке. Следствием состояния могут быть физические и психологические болезни. Это может быть дисморфия, функциональное расстройство, импульсивность, преступное деяние, пьянство. Словом, все, что только может быть патологическим или нездоровым в поведении и теле, все это может быть вызвано состоянием. Ибо состояние не есть в той или иной степени выраженная особенность. Состояние есть своего рода общая недостаточность координирующих инс-

танций индивида. Общее нарушение баланса побуждений и торможений; нерегулярное и непредвиденное раскрепощение того, что должно тормозиться, интегрироваться и контролироваться; отсутствие динамического единства — вот каковы характеристики состояния.

Как вы понимаете, это понятие состояния предоставляет два ценных преимущества. Во-первых, оно позволяет соотнести какой угодно физический элемент или поведенческое отклонение, сколь бы несхожими и далекими друг от друга они ни были, со своеобразным единым фоном, который их объясняет, с фоном, который отличен от здорового состояния, хотя и не является при этом болезнью. Понятию состояния свойственна безграничная способность интеграции, ибо оно соотносится с нездоровьем, но в то же время может вобрать в свое поле какое угодно поведение, если только в нем есть приметы физиологического, психологического, социологического, морального или даже юридического отклонения. Способность состояния интегрировать что-либо в эту патологию, в эту медикализацию ненормального совершенно чудодейственна. Но у него есть и второе преимущество: благодаря понятию состояния возможно назначить

физиологическую модель. Такого рода модель и назначалась друг за другом Люи, Байарже, Джексоном и т.д. Ведь что такое состояние? Это структура или структурный ансамбль, характерный для индивида, который либо остановился в своем развитии, либо регрессировал от более позднего состояния развития к более раннему.

Нозография синдромов, нозография бредов, нозография состояний — все это отвечает в психиатрии конца XIX века той величайшей задаче, которую психиатрия не могла не поставить перед собой и с которой она не могла справиться, — задаче распространения медицинской власти на область, чье необходимое расширение исключало возможность сосредоточить ее вокруг болезни. Парадокс патологии ненормального — вот

что вызвало к жизни в качестве функционального элемента эти грандиозные теории, эти грандиозные структуры. Но, изолируя и подвергая валоризации это понятие состояния (как это делали все психиатры от Фальре и Гризингера до Маньяна и Крепелина), этот причинный фон, сам по себе являющийся аномалией, необходимо было включить состояние в своего рода серию, которая могла бы вызвать и объяснить его. Какое тело способно вызвать состояние — то состояние, которое само становится неизгладимой отметиной на теле индивида? Этот вопрос обусловил необходимость (с которой мы переходим в другое колоссальное теоретическое здание психиатрии конца XIX века) открыть, в некотором смысле, пратело, которое и сможет обосновать, объяснить своей причинностью появление индивида, являющегося жертвой, субъектом, носителем этого состояния дисфункции. Что же такое это пратело, это тело, стоящее за ненормальным телом? Это тело родителей, тело предков, тело семьи, тело наследственности.

Изучение наследственности, или признание наследственности истоком ненормального состояния, и послужило «метасоматизацией», которую потребовало все психиатрическое здание. Метасоматизация и изучение наследственности тоже в свою очередь предоставляют психиатрической технологии ряд преимуществ. Прежде всего они допускают

исключительную причинную терпимость, характеризующуюся тем, что все может быть причиной всего. Психиатрическая теория наследственности устанавливает, что болезнь определенного типа не только может вызвать у потомков больного болезнь того же типа, но что так же, с такой же вероятностью, она может вызвать любую другую болезнь любого другого типа. Более того, не только болезнь может вызвать другую болезнь, но и некий порок, недостаток, тоже может вызвать другой порок и т.п. Например, пьянство может вызвать у потомков пьяницы любую другую форму поведенческого отклонения — не только алкоголизм, но и некую болезнь,

скажем, туберкулез или умопомешательство, или криминальное поведение. С другой стороны, причинная терпимость в отношении наследственности позволяет проводить самые фантастические или, во всяком случае, самые гибкие наследственные цепи. Достаточно отыскать в любой точке родословного древа отклонившийся элемент, чтобы исходя из него объяснить появление того или иного состояния у индивида-потомка. Приведу вам один пример этого сверхлиберального функционирования наследственности и этиологии в поле наследственности. Речь идет об обследовании одного итальянского убийцы, проведенном Ломбро-зо. Убийцу звали Мисдеа, и у него была очень многочисленная семья. Было решено составить генеалогическое древо, чтобы обнаружить исходную точку развития «состояния». Дедушка Мисдеа был не очень умен, но очень деятелен. У него, в свою очередь, один дядя был слабоумным, другой дядя — странным и очень вспыльчивым человеком, третий дядя пил, четвертый дядя вообще был полубезумным и опять-таки вспыльчивым священником, а отец дедушки был чудак и пьяница. Старший брат Мисдеа был хулиган, эпилептик и пропойца, его младший брат был здоровым, еще один, третий, брат имел взрывной характер и пил, а четвертый брат тоже отличался непокорным нравом. Пятый в этой компании — наш убийца. Как видите, наследственность функционирует как фантастическое тело то телесных, то психических, то функциональных, то поведенческих ано-

малий, которые и оказываются — на уровне этого метатела, этой метасоматизации — в истоке появления «состояния».

Другое преимущество этой наследственной причинности, преимущество скорее моральное, чем эпистемологическое, заключается в том, что именно тогда, когда анализ детства и его аномалий обнаруживает, что сексуальный инстинкт не связан от природы с репродуктивной функцией (вспомните, о чем я говорил в прошлый раз), наследственность

предоставляет возможность возложить на репродуктивные механизмы предков ответственность за отклонения, которые проявляются у потомков. Иными словами, теория наследственности позволяет психиатрии ненормального быть уже не просто техникой удовольствия или сексуального инстинкта, да, собственно говоря, и вовсе не быть техникой удовольствия и сексуального инстинкта, но быть технологией здорового или пагубного, полезного или опасного, благоприятного или вредоносного брака. Таким образом, включая в свое аналитическое поле все нарушения сексуального инстинкта, способствующие его нерепродуктивному действию, психиатрия одновременно оказывается сосредоточена на проблеме репродукции.

Мы можем сделать вывод, что на уровне этой фантастической этиологии происходит реморализация. И в конечном итоге нозография ненормальных состояний, будучи перенесена в это многоглавое, болезненное, непредсказуемое, коварное тело наследственности, формулируется в виде мощной теории вырождения. «Вырождение» определяется в 1857 г. Морелем: это происходит в ту самую эпоху, когда Фальре отказывается от мономании и разрабатывает понятие состояния. Это происходит в ту самую эпоху, когда Байарже, Гризингер, Люи выдвигают неврологические модели ненормального поведения и когда Люка исследует всю область патологической наследственности. Вырождение — важнейший теоретический элемент меди-кализации ненормального. Выродок — это мифологически или, если вам угодно, научно мед икал изованный ненор-мальный.

С этого момента, с возникновением персонажа выродка, включенного в древо наследственности и являющегося носителем состояния, — не болезненного состояния, но состояния аномалии, — вырождение не просто делает работоспособной эту психиатрию, в которой отношение власти и объектное отношение не однонаправлены. Больше того, выродок

обусловливает впечатляющее усиление психиатрической власти. Ведь, в самом деле, вместе с возможностью соотносить любое отклонение, любое нарушение, любую задержку с состоянием вырождения психиатрия получила возможность неограниченного вмешательства в поведение людей. Но важно и другое: снабдив себя властью выхода за пределы болезни, властью безразличия к болезненному или патологическому и прямого соотнесения поведенческих отклонений с наследственным и непоправимым состоянием, психиатрия приобрела возможность не заниматься лечением. Да, ментальная медицина начала XIX века признавала значительную часть болезней неизлечимыми, однако неизлечимость как раз и определялась в качестве таковой с точки зрения лечения, считавшегося главнейшей функцией ментальной медицины. Она была всего-навсего нынешним пределом сущностной излечимости безумия. Но с тех пор как безумие предстало как технология ненормальности, ненормальных состояний, наследственно предопределенных родословной индивида, сам проект лечения, как вы понимаете, потерял смысл. Действительно, вместе с патологическим содержанием из области, которую объяла психиатрия, исчез и терапевтический смысл. Психиатрия больше не стремится лечить — или не стремится лечить прежде всего. Она может предложить свои услуги (что и происходит в обсуждаемую эпоху) в области охраны общества от неотвратимых опасностей со стороны людей в ненормальном состоянии. Исходя из этой медикализации ненормального, исходя из этого безразличия к болезненному и, следовательно, терапевтическому, психиатрия получает реальную возможность облечь себя функцией, которая сводится к охране и поддержанию порядка. Психиатрия назначает себе роль

генерализованной социальной защиты и в то же время, за счет понятия наследственности, дает себе право вмешательства в семейную сексуальность. Она становится технологией научной охраны общества и наукой о

биологической охране вида. Здесь-то я и хотел бы остановиться — в той точке, где психиатрия, сделавшись наукой об индивидуальных аномалиях и приступив к руководству этими аномалиями, получила свою наибольшую к тому времени власть. Она смогла с успехом претендовать (что и было сделано в конце XIX века) на то, чтобы занять место правосудия; и не только правосудия, но и гигиены; и не только гигиены, но в конечном счете и большей части распорядительных и контрольных инстанций общества; одним словом, на то, чтобы быть общей инстанцией охраны общества от опасностей, грозящих ему изнутри.

Это положение объясняет, почему психиатрия с этим ее понятием вырождения, с этим ее анализом наследственности смогла фактически сомкнуться с расизмом, а точнее, предоставить почву расизму, который был в обсуждаемую эпоху значительно отличным от того, что можно было бы назвать традиционным, историческим, «этническим расизмом». Расизм, который рождается в психиатрии конца XIX века, — это расизм в отношении ненормального, в отношении индивидов, которые, будучи носителями состояния, особого рода отметины или недостатка, могут ни от чего не зависящим образом передать своим потомкам непредсказуемые последствия болезни, которую они несут в себе, или, скорее, ненормальности, которую они несут в себе. Словом, это расизм, функцией которого является не столько предохранение или защита одной группы от другой, сколько выявление внутри группы всех тех, кто может быть носителем действительной опасности. Это внутренний расизм, это расизм, позволяющий подвергать обследованию всех индивидов внутри данного общества. Разумеется, между ним и традиционным расизмом, который на Западе был, прежде всего, антисемитским, очень быстро возникли признаки взаимодействия, хотя сплоченной совместной организации

двух этих видов расизма не было до нацизма. В том, что немецкая

психиатрия так непринужденно функционировала в рамках нацизма, нет ничего удивительного. Новый расизм, неорасизм, свойственный XX веку как средство внутренней защиты общества от своих ненормальных, вышел из психиатрии, и нацизм всего-навсего соединил этот новый расизм с этническим расизмом, то и дело заявлявшим о себе в XIX веке.

Поэтому я считаю, что новые формы расизма, возникшие в Европе в конце XIX и в начале XX веков, следует исторически соотносить с психиатрией. Хотя и очевидно, что, предоставив почву евгенике, психиатрия не свелась к этой разновидности расизма всецело — вовсе нет, он покрыл, или захватил, лишь относительно ограниченную ее часть. Но даже когда она не принимала этого расизма или не применяла на деле эти его формы, даже в этих случаях психиатрия всегда, с конца XIX века, функционировала как механизм и инстанция социальной защиты. Вы знаете три вопроса, которые и сегодня задают психиатрам, когда те свидетельствуют в суде: «Опасен ли этот индивид? Подлежит ли обвиняемый наказанию? Излечим ли обвиняемый?». Я попытался показать вам, насколько эти вопросы бессмысленны но отношению к юридическому зданию Уголовного кодекса в том виде, в каком он функционирует и по сей день. Эти вопросы лишены значения с точки зрения права, и эти вопросы лишены значения с точки зрения психиатрии, если она сосредоточена на болезни; но эти вопросы имеют совершенно отчетливый смысл, когда они задаются психиатрии, функционирующей прежде всего как социальная защита, или, если воспользоваться терминами XIX века, как «охота на выродков». Выродок — это носитель опасности. Выродок — это тот, кто независимо от своих поступков не подлежит наказанию. Выродок — это тот, кто в любом случае неизлечим. Три судебных вопроса, бессмысленные с медицинской, патологической и юридической точки зрения, напротив, имеют вполне отчетливое значение в медицине ненормальности, которая не является медициной патоло-

гии, медициной болезни и, следовательно, по сути своей остается психиатрией выродков. Поэтому можно сказать, что вопросы, которые и сегодня ставятся судебным аппаратом перед психиатрами, бесконечно возобновляют, реактивируют проблематику, которая была проблематикой психиатрии выродков в конце XIX века. И пресловутые убюэскные описания, с которыми по сей день можно встретиться в судебно-медицинских отчетах и которые рисуют столь невероятную картину наследственности, родовых особенностей, детства, поведения индивида, — эти описания имеют совершенно точный исторический смысл. Это останки (разумеется, с тех пор как рухнула колоссальная теория, колоссальная систематика вырождения, создававшаяся от Мореля до Маньяна) — это блуждающие осколки теории вырождения, укладывающиеся, вполне нормально укладывающиеся в ответ на вопросы, которые задает суд, но обязанные своим историческим происхождением теории вырождения.

СОДЕРЖАНИЕ

Карл Густав Юнг родился 26 июля 1875 года в Кессвиле, Швейцария. В 1895 — 1900 годах учился в университете Базеля, а в 1902 году — в Цюрихе. В.1911 году Юнга избрали президентом Международного психологического общества. В 1933 — 1941 годах Карл Густав Юнг работал профессором в Федеральном политехническом университете Цюриха, а в 1943 году стал профессором психологии в университете Базеля. Карл Густав Юнг умер 6 июня 1961 года в Кюснахте.

Мишель Фуко родился 15 октября 1926 года в Пуатье, Франция. В 1946 году его приняли в Педагогический институт. Через несколько лет Фуко присвоили звание лиценциата кафедры философии. С 1960 года он выполнял обязанности декана факультета философии в университете Клермон-Феррар. Последние десять лет жизни Фуко посвятил работе "История сексуальности". Мишель Фуко умер 25 июня 1984 года из-за осложнений, вызванных СПИДом, в Париже.

Отчего в нашу эпоху так возросло количество психических заболеваний и нервных расстройств? Отчего массовые психозы охватывают целые народы? Отчего в политике, журналистике, культуре столько явно выраженных ненормальностей, шизофренических отклонений? В чем символизм сумасшествия и есть ли в нем скрытый смысл? Ответы на эти вопросы пытались найти выдающиеся мыслители XX века Карл Густав Юнг и Мишель Фуко. В данном издании собраны их работы, посвященные причинам и символизму безумия в современном мире, а также истории сумасшествия в западном обще